

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفہ کی پہلی کتاب

یعنی ریپو پارت کی "پرائمر آف فلاسفی" کا ترجمہ
از

ڈاکٹر میر ولی الدین ایم۔ اے۔ پی، ایچ ڈی

شایع کردہ

شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی، حیدر آباد (کن)

مطبوعہ

مکتبہ عارف الدین علیہ السلام

۱۳۲۶ھ ۱۳۲۷ھ ۱۳۲۸ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیسایہ

انگریزی میں مقدمہ فلسفہ (انٹراڈکشن ٹو فلاسفی) کے نام سے چھوٹی بڑی متعدد دکتین موجود ہیں، ان کا مقصد جیسا کہ نام سے ظاہر ہے مبتدیوں کو فلسفہ سے روشناس کرنا ہے ان میں سے بعض ترجمے ہیں، جو زیادہ بہتر ہیں، مثلاً پالسن اور کچے کا مقدمہ فلسفہ جرمن سے ترجمہ ہے، لیکن جس سرزمین کے ایک بڑے نامور فلسفہ ساز (ہیگل) کا دعویٰ ہوا کہ "مجھ کو صرف ایک شخص سمجھا ہے، اور وہ بھی نہیں سمجھا اس کے ہوطن مبتدیوں کی سطح تک مشکل ہی سے تنزل کر سکتے ہیں،

انگریزوں کی فلسفہ دانی اور فلسفہ فہمی جرمن والون کے نزدیک کسی ہی حقیر و کم مایہ کیونہ ہو، لیکن اتنا ضرور ہے کہ وہ تھوڑا بہت جو کچھ بھی جانتے یا سمجھتے ہیں اسی کو سمجھانے اور ذہن نشین کرانے پر یقیناً زیادہ قادر ہیں تفہیم و تعبیر کی اس قدرت کا ایک عمدہ نمونہ پیشکش رسالہ ہے چند ادراک کی گنجائش میں مصنف نے فلسفہ کی مابہیت و تقسیم اس کے مسائل و مذاہب اور ساتھ ہی ڈھائی ہزار سال کی تاریخ فلسفہ کا خاکہ جس جامعیت و اختصار و خوبی اور حسن بیان کے ساتھ کہیں دیا ہے کم از کم انگریزی زبان میں ترجمہ تو ترجمہ کسی تصنیف نے بھی اس مقصد کو اس سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نہیں پورا کیا ہے،

انگریزی سے بہت زیادہ ایسی کتاب کی احتیاج اردو کو تھی، سرت کی بات ہے، کہ جامعہ عثمانیہ کی بدولت اردو کا دامن بھی اس سے خالی نہ رہا، جامعہ نے نہ صرف اس کی اشاعت کو اپنی طرف سے مقبول کیا، اور مترجم کی انعام سے حوصلہ افزائی و قدر شناسی کی، بلکہ اپنی زبان کی یہ خدمت خود اسی کی اولین پیداوار کے ایک فرزند ڈاکٹر میر ولی الدین ایم ایے کا کارنامہ ہے،

ڈاکٹر وہ اب ہوئے اور ابھی سمندر پار ہی ہیں، لیکن یہ خدمت انھوں نے تمام شریعی کے زمانہ میں انجام دی، جب وہ فلسفہ کے صرف گریجویٹ تھے، اور ایم اے کی تیاری کر رہے تھے،

جن لوگوں کی اس افسوسناک حقیقت پر نظر ہے، کہ تعلیم جدید کے نام پر عام طور پر طالب علمی ہی میں نہیں، بلکہ معلّیٰ پر فائز ہو کر بھی، اس زبان میں جس کو اپنی کہتے ہیں، لیکن اوگوں کے ہی رہتے ہیں، اور جس مرض کو دور کرنے کے لیے خود جامعہ عثمانیہ وجود میں آئی ہے وہ یقیناً جامعہ کی آئندہ کامیابیوں کے لیے اس ترجمہ کو ایک فال نیک قرار دیں گے، اس حقیقت بالا پر اگر اتنا اور اضافہ کر لیا جائے، کہ کتاب اپنی جگہ پر لاکھ ابتدائی اور صاف سلیس ہیں، پھر بھی تاریخ یا افسانہ نہیں، بلکہ فلسفہ ہے، تو جس شخص کو ترجمہ کی مشکلات کا کچھ بھی اندازہ ہے، وہ مترجم کو اس کے قلم کے اس نقشِ اول پر مبارکباد دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا۔

خدا نے چاہا تو نقشِ ثانی کی بہار بھی دور نہیں،

و جب یہاں بی۔ اے اور ایم۔ اے کے طالب علم تھے تب بھی سچے طالب علم تھے اور نظر محض امتحان پر نہ تھی، صرف پڑھتے نہ تھے، سوچتے بھی تھے، اسی نے ان کو فلسفہ میں صحیح راہ پر ڈالا اور اس کے بدنام نتائج سے محفوظ رہے، اخیر ہندوستان کی خزان دیدہ دنیا میں اسی چند ان تعجب نہ تھا،

لیکن اُن کے کبھی کبھی کے خطوط سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انیس کے سراپا بہار کناروں پر پہنچ کر بھی انکھیں خیرہ نہیں ہوتی ہیں، اُنہ نگاہ صرف بازاری قیمت بڑھانے والی ڈگری تک محدود ہو کر رہ گئی ہے، اس لیے پوری امید ہے کہ ان کا قلم پی ایچ ڈی کا امتحانی مقالہ لکھنے کے بعد خشک ہو گیا ہو گا، اور اگر کبھی خشک ہو گا بھی تو تحصیل فلسفہ کے اس ایک ہی اور سچے نتیجہ پر پہنچنے کے بعد کہ

”صدیوں فلاسفی کی چٹان اور چٹین لیکن خدا کی بات جہان تھی وہیں رہی
پھر اس کے بعد اور کیا رہ جاتا ہے، سو اس کے عقل و دانش کے دفتر میں آگ لگا کر
آدمی کو جس کا ہونا چاہیے، اسی کا ہو جائے،

صد کتاب و صد ورق در نار کن،

جان و دل را جانبِ دلدار کن،

والشیر

عبدالباری ندوی

معلم فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

۱۵ اپریل ۱۹۲۸ء

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حصہ اول

فلسفہ اور اسکے مختلف شعبے

باب

مقدمہ

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ ایسا مضمون ہے جس تک صفت چند ہی عقول یا اذہان کی رسائی ہوتی ہے جس کے مطالعہ کا شغف محض انہیں لوگوں کو ہوتا ہے جو عملی نہیں ہوتے اور جنہیں اس سے بہتر کوئی اور مشغلہ نہیں ملتا کہ اپنے دماغ کو ایسے مسائل کے حل کرنے کی تکلیف دین جن کا تعلق زیادہ تر آسمان سے ہوتا ہے نہ کہ زمین سے، وہ ایسے تجریدی افکار سے بحث کرتے ہیں جن کا واقعی زندگی میں کوئی مصرت نہیں لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے،

جو چیز کہ انسان کو حیوان پر تفوق و برتری بخشتی ہے وہ اسکی قوت فکر یا عقل ہے حیوان دیکھتا ہے سستا ہوا یا دہی رکھتا ہے لیکن وہ ان قوی کا استعمال صرف اپنی فوری حاجت و ضرورت کے رفع کرنے کے لیے کرتا ہے، لیکن انسان حیات و فطرت کے مختلف مظاہر و آثار کو دیکھتا ہے، تعلقات و تصورات قائم کرتا ہے اور پھر یہ کوشش کرتا ہے کہ بذریعہ استدلال مختلف واقعات و مظاہر کے درمیان تعلق و باہمی ربط کو دریافت کر کے ان کو ایک نظام میں منسلک کر دے تاکہ اشیاء کو واضح طور پر

سمجھ سکے جب انسان اس طرح فکر کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ فلسفیانہ فکر ہے جب ہم کسی شے کے متعلق (خواہ وہ مادی ہو یا مجرد) مذکورہ بالا طریقہ سے سوچتے یا فکر کرتے ہیں مفصلہ ذیل سوالات کے جواب میں کی کوشش کی جاتی ہے:-

۱- وہ شے جس پر ہمارا ذہن فکر و تامل کر رہا ہے کیا ہے؟

۲- اس شے یا تصور کی اصل کیا ہے؟

۳- دیگر اشیاء و تصورات سے اس کا تعلق کیا ہے؟

بالفاظ دیگر ہم اشیاء و تصورات کی حقیقت یا ماہیت اور انکی اصلیت و تعلق پر غور و فکر کرتے ہیں۔ یہ ہر شخص کسی کسی وقت ضرور کرتا ہے لہذا ہر معمولی فکر و فہم کا آدمی جو حسی لذات کا بالکل شکار نہیں ہو گیا ہے اور تمام تر مادی تعیشات میں مبتلا نہیں ہے وہ بالضرور کسی نہ کسی حد تک فلسفیانہ طور پر فکر کرتا ہے اور اس لیے لازماً تھوڑا بہت فلسفی ہوتا ہے لیکن اس قسم کا آدمی جو گاہ گاہ غور و فکر سے کام لیتا ہے اور تحقیق و تدقیق یا شک و شبہ سے اور اشیاء کے متعلق کوئی خاص یقین اور نقطہ نظر رکھتا ہے، محدود ذہنی کے لحاظ سے فلسفی نہیں کہلا یا جاتا، بالکل اسی طرح جس طرح کہ وہ شخص جو اپنی روزمرہ زندگی میں ٹوٹے ہوئے تیشون یا بگڑے ہوئے قفلون کو درست کر لیتا ہے، وہ شیشہ گر یا قفل ساز نہیں کہلا یا جاتا کیونکہ عموماً شیشہ گر یا قفل ساز وہی شخص کہلاتا ہے جو اس پیشہ کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے لیتا ہے اور جو نہ صرف اس فن کی خاصی تعلیم پاتا ہے بلکہ اپنی مسلسل مشق و تمرین کی بدولت اس پیشہ میں کامل مہارت پیدا کر لیتا ہے، وہ ایک بے ہنر آدمی کی نسبت اس خاص طریقہ اور عمل کو بخوبی جانتا ہے جس کے ذریعہ سے تھوڑی سی مشقت سے زیادہ اطمینان بخش نتیجہ حاصل کر سکتا ہے، اسی طرح پورے فلسفی وہ ہے جس نے اپنی حیات کا اصلی مقصد ماہیت اشیاء کا مطالعہ اور تحقیق اور فکر و تامل قرار دے لیا ہے، اس کے آلات و ادوات افکار ہیں، مشق و مہارت کی وجہ سے اس میں اشیاء کا بھلتا اور اک کرنے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، اور جس طرح کہ مختلف صنائع عموماً

اپنے پیشہ کی جزئیات و تفصیلات سے واقف اور ان کے متعلق جدید ترین اختراعات و اکتشافات سے
 باخبر ہوتے ہیں یا کم از کم انھیں واقف و باخبر ہونا چاہیے۔ اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ ان سوالات کے
 متعلق جو اس کے ذہن پر قبضہ کئے ہوئے ہیں ان تمام باتوں کا گاہ بگاہ ہو۔ گذشتہ فلسفیوں نے کئی ہیں لیکن ہم
 فلسفی کیوں نہیں؟ اس سے کیا حاصل؟ ارسطو کے خیال کی رو سے تجسس ہمتیابی سب سے پہلے انسان کو فلسفہ
 کی جانب راغب کیا، چونکہ انسان کائنات کے مختلف مظاہر سے گہرا ہوا ہے، حیات اور اس کے تغیرات
 کا مقابلہ کرتا ہے اس لیے اس میں تجسس و استعجاب پیدا ہوتا ہے اور وہ کیوں؟ کیسے؟ اور کہاں؟ کے سوالات
 شروع کر دیتا ہے۔ کائنات و مافیہا اسکے لیے ایک معمہ ہے اور اس معمہ کو حل کرنے کی کوشش فلسفہ ہے۔
 پہلے پہل اپنی غرض و ضرورت انسان کو اس کام پر آمادہ کرنی ہے، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ علم ہندسہ
 کی ابتداء مصریوں میں ہوئی، کیونکہ انھیں دریائے نیل کے سالانہ سیلاب کے بعد اپنی ملکیت کے حدود کا
 تعین کرنا پڑتا تھا، خانہ بدوش کلدانیوں نے ریست کا مطالعہ اس لیے کیا کہ انھیں اپنے گلوں کی رہبری
 کرنی تھی، انسان زندگی کے معنوں کو حل کرنے کی اس لیے کوشش کرتا ہے کہ وہ یہ جاننے کے قابل ہو جائے
 کہ کس طرح عمل کرنا چاہیے اور اپنے اغراض و مقاصد کی کس طرح حفاظت و نگہبانی کرنی چاہیے، خواہ یہ
 اغراض مادی ہوں یا روحانی، ذہن انسانی ان معنوں کو حل کر کے دنیا اور زندگی کے متعلق ایک واضح
 متوافق اور صحیح بصیرت حاصل کرنا چاہتا ہے، یہ مسائل مختلف و متعدد دین، زمین سے لے کر جہنم
 و نندتے ہیں ستاروں سے مزین آسمان تک عقل انسانی کے لیے غور و فکر کا کتنا سامان ہے، اور ہمارے
 جہل کا کتنا وسیع ہے، اسی عظمت میں انسان کا ذہن آبجیات کے چشمہ کو دھونڈھ نکالنے کیلئے
 ہر روز کوشاں ہے اور نوع انسان کے افادہ کی خاطر اسرارِ فطرت کے حجاب کو اٹھانے کے لیے ہر
 سعی ہے، جہل سے بچنے کی کوشش ہی سے رفتہ رفتہ علم کا شوق پیدا ہو جاتا ہے جس کے بعد ہم صرف
 علم ہی کی خاطر جانتا چاہتے ہیں، نہ کہ کسی عملی فائدہ یا غرض سے، انسان میں فطرۃً علم کی خواہش و دیت ہے

یہ خواہش جو اس کے سینے میں مضبوطی کیساتھ جڑ پکڑے ہوئے ہے، ناقابل استیصال ہر وہی وہ
 نتیجہ ہے جو عقل کے نشوونما کے ساتھ قوی ہوتا جاتا ہے اور حیات و وجود کے اسامی حقائق کو اور
 اشیاء کے باہمی ربط و تعلق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے جو انسان کو فلسفیانہ طور پر فکر کرنے کیلئے
 مجبور کرتا ہے، انسان کو اپنے جہل اور نادانی کا شعور ہوتا ہے، وہ شک کرنے لگتا ہے، وہ عقلا
 و تصورات قائم کرتا ہے، اور انکی صداقت کا اطمینان حاصل کرنا چاہتا ہے، اس طرح سے جو صدق
 حاصل ہوتی ہے اس کا تعلق افکار مجردہ ہی سے نہیں بلکہ عملی زندگی سے بھی ہوتا ہے، لہذا فلسفہ نام
 ہے، اشیاء کے محقق عقل کے جاننے کی خواہش اور جدوجہد کا نام کہ ہمارے تصورات اور ہمارے
 افعال میں ایک کامل استواری پیدا ہو جائے اور ہمارے فکر و عمل میں ایک طرح کی مطابقت
 و موافقت قائم ہو جائے، اسکی غایت جہل سے گریز، صداقت کی جستجو اور ان اغلاط کی پردہ دری
 ہے جو ناپائیداری کے ناپائیدار نقاب میں اپنے آپ کو مستور کر لیتی ہیں۔

لفظ فلسفہ کی اصل و تاریخ کے بیان سے اس دعویٰ کی توضیح و توجیہ ہوگی، یونانی مؤرخ
 ہیروڈوٹس کے نزدیک کریس نے سولن سے کہا تھا کہ میں نے سنا ہے کہ تم نے فلسفیت کی جستجو
 بہت سے شہروں کی سیاحت کی ہے، جس سے اسکی مراد یہ تھی کہ حصول علم کی سعی میں تم نے بہت
 مقامات کی سیر کی ہے، ہر ایک کیس نے فلسفہ کے لفظ کو حصول تہذیب کے معنی میں استعمال کیا ہے،
 بہر حال اس لفظ کی ابتدا اعتراف جہل اور اشتیاق علم کے معنی سے ہوئی ہے، فیثاغورث اگر
 اس مقولہ کا انتساب سقراط کی جانب کرنا زیادہ صحیح ہوگا) نے کہا ہے کہ علم و حکمت کا تعلق محض خدا
 سے ہے اور انسان صرف جاننے کی کوشش کر سکتا ہے، وہ حکمت کا شہاد عاشق بن سکتا ہے
 وہ حصول علم کی تمنا اور صداقت کی جستجو کر سکتا ہے، ذہن کی اسی حالت پر "فلسفہ" اور "فلسفی" لفظ
 دلالت کرتا ہے جس کے معنی "عاشق حکمت کے ہیں"، ابتداً اس لفظ کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا تھا

جو کسی قسم کا مادی یا ذہنی کمال رکھتا تھا، مثلاً ایک معنی، طبّاح، تلاح، یا نجار پر لیکن رفتہ رفتہ اس کا اطلاق صرف ایسے شخص پر ہونے لگا جس میں کوئی ذہنی کمال ہوتا تھا، چنانچہ سقراط نے لکھا ہے اپنے آپ کو فلسفی کہا تھا (یعنی طالب حکمت) تاکہ اس کا استیاز سو قسطائید یا حکمت فردون سے ہو جائے، جو پھیری و اسے تاجرون کی طرح کوچہ و بازار میں چکر لگاتے اور ہر علم کو دشمن قلیل پر فروخت کرتے تھے، اور مشتری بھی اس کو صرف علی استفادہ کی خاطر خریدتے تھے،

غرض معلوم یہ ہوا کہ فلسفہ تمام ممکنہ مسائل سے بحث کرتا ہے، ایک نقطہ میں یون کہو کہ وہ کائنات سے بحث کرتا ہے، ہم مسائل فلسفہ کو تحقیق و تدقیق کے منہج اور موضوع بحث کے لحاظ سے تین اصناف میں تقسیم کرتے ہیں،

- ۱۔ مسئلہ وحدت یا وہ مسئلہ جس کا بھوت عنہ وہ مبدا اسامی ہے، وہ قادر و خلاق قوت ہو جو حیات کائنات کا سرختم ہے، جو حصہ اس مسئلہ سے بحث کرتا ہے وہ مابعد الطبیعیات کہلاتا ہے،
 - ۲۔ مسئلہ کثرت یا دنیا کے لاتعداد و لائحہ منظر ہر دائرہ کا مسئلہ، یہ حصہ فلسفہ طبعی کا ہے،
 - ۳۔ مسئلہ مخلوقات منفردہ، جنہیں انسان ہمارے لیے سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے،
- پھر نفسیاتی یا وہ علم جو انسان کے حیات ذہنی سے بحث کرتا ہے ان میں چیزوں کو شامل ہے،
- ۱۔ طریقہ فکر و اخذ نتائج بذریعہ فکر :- یہ حصہ منطق کہلاتا ہے، اور اس کا مقصد و منشا صداقت کے تصور کی ترقی و تکمیل ہے، (۲) جذبات :- اس کو جمالیات کہتے ہیں، یہ تصور جمیل کو ترقی دینا اور
 - ۳۔ خواہش :- یہ اخلاقیات کے دائرہ میں داخل ہے، تصور خیر اس کا موضوع ہے،

پروفیسر لی کہتا ہے کہ "وقوف کی نفسیات منطق کے علم کا مبنی و اساس ہے جو ان قوانین و قواعد کو منضبط کرتی ہے جن کے ذریعہ سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ہم صائب طریقہ سے فکر و استدلال کر رہے ہیں، احساسات کی نفسیات پر جمالیات مبنی ہے، جو جمیل اور قابل تحسین چیزوں کا ایک معیار

متعین کرتی ہے۔

حصولِ خیر کے لیے کردار انسانی فرض کا تابع ہوتا ہے، فرض قانون کو مستلزم ہے اور قانون یا تو فطرت (نیچر) کا ہوتا ہے یا عقل انسانی کا آفریدہ، لہذا فلسفہ قانون کی بھی ضرورت ہے، جو مسائل افراد کے باہمی ربط و علائق سے بحث کرتے ہیں ان سے ایک اور فلسفیانہ نظام رونما ہوتا ہے جسکو اجتماعیات (سوشیالوجی) کہتے ہیں، اور جس میں "فلسفہ تاریخ" بھی شامل ہے، لہذا فلسفہ کے مصرعہ ذیل شعبے قرار پاتے ہیں،

۱۔ مابعد الطبیعیات، ۲۔ فلسفہ طبیعی ۳۔ نفسیات (۴) منطق (۵) جمالیات، (۶) اخلاقیات (۷) فلسفہ قانون (۸) اجتماعیات و فلسفہ تاریخ،

باب

"مابعد الطبیعیات"

۱۔ کائنات اور اس کے تمام مظاہر پر حکیمانہ یا علمی نقطہ نظر سے دو طرح پر بحث ہو سکتی ہے، ایک نقطہ نظر سے تو ہم ان صورت و اشکال کی تحقیق کرتے ہیں جن میں کائنات ہیں (یعنی ہمارے حواس کو) ظہور پذیر نظر آتی ہے باقی نامعلوم و ناممکن بعلم عقل سے قطع نظر کر لیتے ہیں، دوسرے نقطہ نظر سے ہم مظاہر و آثار کی حقیقت و ماہیت پر غور کرتے ہیں اور اس امر سے سروکار نہیں رکھتے کہ یہ ہمارے حواس پر کس طرح اثر کرتے ہیں، پہلا نقطہ نظریہ جابی یا جزئی علوم کا ہے، اور دوسرا مابعد الطبیعیات کا، ہر علم (سائنس) چند تعلقات کو بطور آلات و ادوات کے استعمال کرتا ہے، وہ ان کی قدر و قیمت سے تعرض نہیں کرتا، جنکو وہ اپنے مقصد کے لیے موجود و مہیا پاتا ہے وہ انہیں محض قبول کر لیتا ہے

یہ تعلقات زمان و مکان، کیفیت و علت و معلول حرکت و قوت، مادہ و صورت وغیرہ ہیں، یعنی وہ تمام تعلقات جو موجودات پر عائد ہوتے ہیں، یہ ایک امر مسلم ہے کہ ہر علم کی رو سے کسی واقعہ کی علت دوسرے واقعہ کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، مثلاً حرکت کی علت حرکت ہوتی ہے، آواز کی علت ہوا کا توج و تحرک ہوتا ہے، یعنی ایک دوسری حالت یا شرط کے سوا کوئی اور چیز نہیں، چند پختہ علماء سائنس اپنے اپنے مضمون کے دائرہ میں مادہ کے مختلف مظاہر اس کے صورت و تغیرات کے متعلق جسطرح کہ ان کو ادراک ہوتا ہے تحقیق و تدقیق کرتے ہیں اور یہ دریافت نہیں کرتے کہ مادہ کیا ہے اور کیوں ہے، وہ صرف یہ جانتا چاہتے ہیں کہ کیسے ہے، انکی تعلیم عام خاص حدود و ریاضی واقعات تجربہ کے اندر محدود ہے، مگر انسان کی روح کو صرف اس طرح کے علم سے تسکین و تشفی نہیں ہوتی، اسریع الزوال ظواہر جسے مادی دنیا بنی ہے، یہ بالذات مستقل موجود نہیں، کوئی نہ کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جو مستقل اور ازلی ہو، ضرور کوئی محض و مستور قوت ایسی ہونی چاہیے جو کسی حد تک ہمارے اس ارادہ سے مشابہ ہو جس سے کہ ہم اپنے جسم کو حرکت دیتے ہیں، کوئی نامتناہی ابدی و مطلق ہستی ہونی چاہیے جو تمام موجودات کی علت قرار دیا جائے اور جسکو مذہب کی زبان میں خدا کہتے ہیں، لہذا ایک ایسے علم کی بھی ضرورت ہے جو اپنی تحقیق و تدقیق کا موضوع ان تعلقات کو قرار دے جنکو دوسرے علوم سلت سمجھ کر استعمال کرتے ہیں اور جنکی توجیہ غیر ضروری خیال کرتے ہیں، ایسی علم مابعد الطبیعیات ہے، یہ مادی دنیا کے ان قوانین اور واقعات سے بحث نہیں کرتا جو ہمارے حواس پر منکشف ہونے میں، بلکہ یہ خود ہمارے حواس کی شہادت اور اشیاء کی حقیقت و ہائیت پر غور کرتا ہے اور انتہائی عمل کا پتہ لگانے کی کوشش کرتا ہے، یہ دنیا کو صرف فہم عام کی ضمانت پر قبول نہیں کر لیتا بلکہ کسی نامعلوم شے کی جستجو کرتا ہے، جس پر دیگر علوم بلا پس و پیش اپنی عمارت کھڑی کرتے ہیں، اشیاء کے علم سے تشفی نہ پا کر (جو ممکن ہے کہ حقیقتاً

کچھ ہوں اور ہمیں کچھ اور نظر آتے ہوں) مابعد الطبیعات اس چیز کو جانتا چاہتی ہے جو فطری مظاہر و آثار کے مابعد و ماوراء ہے،

ہم کہہ سکتے ہیں کہ یونان تخیلی دستر مبادی پر قابو پانے کی کوشش کرتی ہے جو اس دنیا کو حرکت دے رہے ہیں۔ یہ نامعلوم کے اسرار کی محرم بنا چاہتی ہے اور اس طرح جسم کائنات کی نبض کو چھونا چاہتی ہے۔

نامعلوم و پراسرارستی کے پانے کا وہی شوق جو غیر متدن و سادہ لوح اذہان کو توہانہ حد تک ایجتا ہے، فلسفی کو مابعد الطبیعاتی تفکر کی طرقت راغب و مائل کرتا ہے، لہذا مابعد الطبیعات بحثِ آخری یا ادنیٰ کی تحقیق کرتی ہے اور موجود حقیقی کا علم ہے، یہ فلسفہ کا وہ حصہ ہے جو فلسفیانہ تحقیقات کے نہایت عام اور ہمہ گیر سوالات سے بحث کرتا ہے۔

۲- کیا مابعد الطبیعات کہیں اپنے منزل مقصود کو پہنچ سکی، یا ہمیشہ اس عظیم الشان نامعلوم کے آتش پر صرف در یوزہ گری ہی کرتی رہی گی، اور کائنات کے انہنگت سمون اور ان کے مشکلات کو حل کر سکی کوشش ہی میں سرگردان رہے گی؟ یہ وہ سوالات ہیں جنکے جواب دینے کی ہم جسارت نہیں کر سکتے یہ سوال کہ آیا عقل انسانی کسی زمانہ میں ان مسائل کو حل کرنے کے قابل بھی ہوگی یا مابعد الطبیعاتی مسائل ہی کے ہزارین مبتلا ہی ہمیشہ سے حکیمانہ و فلسفیانہ دنیا کے زیر بحث رہا ہے، کہا جاتا ہے کہ مابعد الطبیعات اور شاعری کے اعلیٰ مراتب دو نون در اصل ایک ہیں اور عالم مابعد الطبیعات وہ شاعر ہے جس نے اپنے فرض منصبی کو فراموش کر دیا ہے، کیونکہ وہ ایک ایسی چیز کا جو یا ہے جو واقعاتِ عالم سے ماوراء ہے،

والشیر کا قول ہے کہ مابعد الطبیعات ذہن کا فسانہ ہے اور اقلیدس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے، کیونکہ اقلیدس میں ہمیں پیمائش و شمار کی دائمی تخلیف اٹھانی پڑتی ہے، برخلاف اس کے

مابعد الطبیعات میں ہم محض خواہشیرین کے مزے لیتے رہتے ہیں۔

... مسٹر کل نے اپنی کتاب تدن انگلستان میں لکھا ہے کہ، مابعد الطبیعات کا طریقہ تحقیق

یہ ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال ذہنیہ پر غور کرتا ہے، اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کے ذریعہ علم کے

کسی شعبہ میں کسی قسم کا اکتشاف عمل میں نہیں آیا۔

اور لڈ وگ بشنر (ماوراء وقوۃ کا شہرہ آفاق مصنف) اپنی کسی آخری کتاب میں لکھتا ہے

کہ نفسیات، منطق، جمالیات، اخلاقیات، فلسفہ قانون، اور تاریخ فلسفہ ہر ایک کے وجود کا کوئی

سبب یا علت ضرور ہے، اور ذہن انسانی کو چاہیے کہ ان کا مطالعہ کرے، مگر مابعد الطبیعات ایک

ایسا علم ہے جو اس شے سے بحث کرتا ہے جو مافوق الفطرت و ماوراء حواس ہے، لہذا اس کو اب

طاقِ نسیان کے حوالہ کر دینا چاہیے۔

۲۔ مابعد الطبیعات کا لفظ ان مسائل کے بہت بعد موضوع ہوا جسے کہ یہ بحث کرتا ہے

ان مسائل پر یونیا کے فلسفی اور فلاطون نے بحث کی تھی، چنانچہ فلاطون اس علم کو جمالیات

کہتا ہے، مابعد الطبیعات اس شے سے بحث کرتی ہے جو فطرت کے ماوراء ہے، ایک ادبی

واقعہ نے اس لفظ کو موضوع کیا ہے، ابتداءً یہ اس معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا تھا، ارسطو کے

احباب و اتباع نے اس کے ان تصانیف کو نہیں مابیت اشیاء سے بحث کی گئی تھی اور جبکہ

نام "فلسفہ اولیٰ" تھا یکجا کر کے اس مجموعہ کو اس حصہ کے بعد رکھا جسکو ارسطو نے طبعیات کہا

تھا، لہذا اس کا نام "مابعد الطبیعات" ہو گیا (یعنی جو طبعیات کے بعد ہے) قدیم یونانی فلسفہ

طبیعیاتی و مابعد الطبیعیاتی مسائل کے درمیان واضح طور پر فرق نہیں کیا گیا تھا، یونان میں

طبیعیات کے ہی معنی تھے، جو ہم اس وقت مابعد الطبیعات کے لیتے ہیں، اس کے بعد

اس لفظ کی مختلف طور پر تعریف کی گئی ہے، جرمن فلسفی اولف نے اسکو وجودیات (دانتولوجی)

یا علم الکون، یا علم موجود حقیقی کہا ہے جو اس علم سے متاثر ہے جو آثار و مظاہر عالم سے بحث کرتا
ہارٹمان نے مابعد الطبیعیاتی مسائل سے "ذات غیر شاعرہ کے زیر عنوان بحث کی ہے،
کانٹ کا خیال تھا کہ عقل انسانی کی تخلیق ہی کچھ ایسی افسوس ناک طریقہ پر ہوئی ہے کہ وہ
ان سوالات کی طرف زیادہ دوڑتی ہے جن کا تعلق غیر محسوس اشیاء سے ہے، اس نے اپنی کتاب
"انتقاد عقل نظری" میں اس امر کا مطالبہ کیا کہ مابعد الطبیعیاتی مسائل پر بحث کرنے سے پہلے
فہم انسانی اور اس کی قوتوں کی ایک ابتدائی تحقیق کر لینی چاہیے، (اس کا نظام فلسفہ انتقادی
کہلاتا ہے،)

ہنگلستان میں جو فہم عام کی سرزمین ہے، سوائے چند کے (خصوصاً برکلی) کسی نے مابعد
طبیعیاتی فکر کی جانب توجہ نہیں کی۔ کسی بعد میں آئیوے باب میں مختلف مابعد الطبیعیاتی مسائل اور
ان مذاہب سے بحث کر ڈیگنا جو ان کے حل کرنے کی کوشش میں سے پیدا ہوتے ہیں،

باب ۳

"فلسفہ طبعی"

۱۔ انسان جس چیز کی تحقیق و تدقیق کرتا ہے وہ یا تو (اپنے محدود ذہنی کے لحاظ سے) فطرت
یعنی مرئی اشیاء کا وہ نظام ہے جو لفظ "ذات" سے مفہوم ہوتا ہے، "یا ذہن" یعنی وہ قوت ہے
جو اس دنیا کا ادراک کرنے، اس کو جاننے اور اس پر فکر کرنے کے قابل ہوتی ہے، مد رک بچوں
اشیاء بہ نسبت تعلقات مجردہ کے ہماری توجہ کو اپنی جانب زیادہ منغلت کرتی ہیں، کیونکہ
تعلقات مجردہ اس رویت بالغہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، جبکہ ذہن خود اپنی طرف متوجہ ہونے اور فکر
کرنے کے قابل ہو جاتا ہے، بچہ اڈلان چیزوں کے نام یاد کرتا ہے جو اپنے رنگ، وزن اور

آواز کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہیں یعنی جو مرکب جو اس ہوتی ہیں، اقوام کے خیالات اور تصورات ہی جو
 تہذیب و تمدن کے ابتدائی مراحل میں بالکل بچوں کے سے ہوتے ہیں، اور قومی انکار کا نشو و نما، کسی قیاس
 سے ہوتا ہے جس رفتار سے کسی فرد انسانی کا ذہنی ارتقا ہوتا ہے، اسکی مثیل زبان سے مل سکتی ہے
 زبان اور اکات حواسی کا اظہار ہے، یہ ان خیروں کا جو حواس کے ذریعہ ہم پر منکشف ہوتی ہیں یا قوت
 فہم اور فکر کے ذریعہ متعلق ہوتی ہیں، کچھ نام رکھتی اور چند تعریفات مقرر کر دیتی ہے، اب علم للسان
 نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ مادی اشیاء کے نام جنکے وجود کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے
 یہ نسبت ان الفاظ کے جن سے ہم دیکھتے "ہستے" اور اسی طرح کے دوسرے افعال کا اظہار کرتے ہیں
 بہت پہلے وضع ہوئے ہیں، لہذا سب پہلے فلسفیانہ تحقیقات کی توجہ مرئی مادہ یا اشیاء کے
 اس مجموعہ کی طرف ہوئی ہے جس کو ہم دنیا کہتے ہیں، اس کے جہات مسائل یہ تھے۔ ۱۔ مظاہر کا یہ، نبوہ کثیر
 جس کا ہم ادراک کرتے ہیں، اور یہ فطری مظاہر و آثار جو اس قدر بدلتے اور تغیرات جدیدہ کا لباس اختیار
 کرتے رہتے ہیں کیا ہیں؟ وہ جو ہر یا عنصر یا مادہ کیا ہے جو ان کا اساس ہے اور جو خود باہر ہمہ تغیرات
 قائم و مستقل رہتا ہے، یہ سوالات فلسفہ طبعی کا موضوع بحث ہیں جو فلسفہ ذہن سے جدا اور تھماڑ پنے
 ۲۔ اس مضمون پر فلاطون نے اپنے خیالات کا اظہار اپنے ایک رسالہ تیموس میں کیا ہے، اس نے
 طبعی و مابعد طبعی کے فرق کو واضح طور پر ظاہر کیا ہے، اس کے نزدیک فطرت، عالم کون ہے جو عالم
 کون سے جدا ہے، فطرت کے متعلق ارسطو کے خیالات اور اس کا فلسفہ طبعی اسکی کتاب "طبیعیات"
 میں مندرج ہے، زمانہ جدیدہ میں فلسفہ کا یہ حصہ کونیات (کا کالوجی) کہلاتا ہے اور طبیعیات کو
 اس کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے، ذہن انسانی نے اپنے نشو و نما کی ابتدائی حالت میں اپنی ذات پر
 فکر کرنے سے پہلے خارجی دنیا یعنی فطرت اور اس کی تحقیقات کی جانب توجہ کی، فطرت ایک وحدت ہے
 جو اپنے کو موصوتوں کی کثرت میں نمودار کرتی ہے اور آغاز آفرینش ہی سے نسل انسانی نے اس مستقل قانون

کوجان لینے کی کوشش شروع کی جو اس دائمی تغیر کے تحت میں پایا جاتا ہے فلسفہ طبعی کا مقصد و منشا اس
 عنصرِ مہمل کا دریافت کرنا ہے جو ان ظواہر میں مکنون و مستتر ہے۔ یونان کے اولین فلاسفہ (طالیس، ہکاتے،
 انگلس) نے ان مسائل کی طرف توجہ کی، لیکن انہوں نے تمام مظاہر و آثار کے تغیرات کی اصل پانی ہو
 بعضوں نے خیال کیا کہ ہوا ہے، اسی لیے ان ابتدائی فلسفیوں کو "فلاسفہ طبعیین" کہا جاتا ہے۔ انہوں
 نے مادہ پر اس کے نور و منکشف ہونے کی حیثیت سے بحث کی، صداقت کی پر خار راہ میں کام لینا
 ہونے والی یہی وہ پہلی ہستیان تھیں جنہوں نے اول اول اس سفر کو شروع کیا، اور فطرۃً ہیستہ آ
 اور تامل کے ساتھ قدم اٹھایا، کوشش کی کہ کثرت ظواہر کی توجیہ کریں، مغالطات جو اس سے بچیں اور وحدت
 عالم کا تصور کر سکیں۔ "یونیا کے فلسفیوں کی مابعد الطبیعات تو ان کی طبیعات ہی سے پیدا ہوئی ہے،
 مگر اصحاب فیتاغورث کی مابعد الطبیعات ان کی ریاضیات پر مبنی ہے، اول الذکر اور اسکی دائمی حرکت
 سے دلچسپی رکھتے ہیں، اور ثانی الذکر جس چیز نے اثر کیا وہ دنیا کا ہمہ گیر نظم و نسق ہے، اسکی وہ وحدت
 تناسب اور توافقی ہے، جو اس کے ظاہری تنوعات میں پایا جاتا ہے، یعنی وہ ریاضیاتی علائق ہیں جو تمام
 اشیاء میں موجود ہیں، علم ہندسہ، ہیئت اور سویتسی میں ہر چیز کی تحصیل بالآخر ممکن کیا جاسکتی ہے، عدد دنیا
 کا اصلی جوہر یا مبدا ہے، اشیاء اعداد محسوسہ ہیں، اعداد اشیاء کا جوہر ہے اور وحدت عدد کا جوہر ہے
 فردن وسطی میں جب کہ میتھولک مذہب کا پورا پورا تسلط تھا، مطلقہ فطرت نظر انداز کر دیا گیا تھا،
 ایمان (محض کورانہ ایمان) اور روح کا اپنی ذات پر فکر کرنا یا ذات مطلق سے ٹوٹنا، اس دور کے خصوصیات
 تھے، باقی علوم طبعیہ اور اس فانی وجود کے گریز یا ارضی مسائل پر غور و خوض کرنے کا موقع ہی نہ تھا، نہیں
 اس فیتاغورثی عقائد کا فیتاغورث کے طرف اقسام ایک نہایت ہی غیر اخلاقی اور ہیستہ فیتاغورثی مہملی قس میں تھا،

ہم جہاں تک اسکی زندگی سے واقف ہیں اسے ایک قسم کے مذہب یا راہی کی بنیاد دہانی تھی یا ایک زبردست اخلاقیاتی یا دوسری حیثیت کا
 آدمی تھا، فیتاغورث کی تعلیمات کا ذکر ذرا سطور کرتا ہے، نہ ظاہر نہ بکروہ، اصحاب فیتاغورث کی تعلیم کا تذکرہ کرتے ہیں،

بلکہ ان علوم سے ایک قسم کی نفرت پیدا ہو گئی تھی جو بالآخر غمتا ہو گئے، پر وٹنٹ مذہب کے عروج کے ساتھ حریت اور آزادی کی روح نے بھی بال و پر نکالنے، مالک جدیدہ کے دریافت ہونے سے اس کو بڑی مدد ملی، فلسفہ قدیمہ کا مطالعہ پھر سے شروع ہوا، گالیلیو، کپلر اور بروڈیگرہم نے کائنات کے مطالعہ پر توجہ بند دل کی جسکا نتیجہ عظیم الشان انکشافات تھے، جس سیارہ پر ہماری بود و باش ہے وہ ایک حقیر نقطہ ثابت ہوا، جو میٹار آقا بون مین سے ایک آفتاب کے گرد چکر لگاتا رہا ہے جو فصائین اسی طرح مشرق میں جسطرح کہ صحرا میں ریت کے ذرات بہر حال اس وقت تک عام طبیعی فلسفہ طبیعی سے، بالکل غافل تھا، یہاں تک کہ دیکارٹ اور دلف جیسے فلسفیوں نے بھی ان دو مین کسی قسم کا امتسیاز قائم نہیں کیا، اور نہ نوٹن ہی نے ان کے مابین کوئی خط فارق کھینچا، ان مین اسی وقت فرق امتسیاز قائم ہوا جبکہ شہرہ آفاق کتاب "نظام فطرت" رشائڈہ جس کا اصلی مصنف تو بیارن ہاباک تھا لیکن جو مرا باڈ کے نام سے شائع ہوئی، اسی زمانہ میں علم طبیعی نے اپنی راہ علحدہ اختیار کر کے نہایت شاندار ترقی کی اور فلسفہ طبیعی (محدود معنی کے معانی) ان مابعد طبیعیاتی مسائل یا ان علل و اسباب کے لیے محدود کر دیا تھا جنکے معلومات علم طبیعی کے انکشافات مین، ظاہر ہے کہ فلسفہ طبیعی قوت، ازجہی، مادہ، حرکت، حیات جیسے تصورات کی تحقیق کرتا ہے، جو عام طبیعی کا موضوع بحث مین،

باب

تفصیلات

۱۔ بنیاد ان مضامین کے جو انسانی ذوق اور دلچسپی کو ابھارتے مین اور جسکی طرف وہ اپنی قوت تحقیق کو رجوع کرتا اور جن پر نظر و فکر کی طاقت کو صرف کرتا ہے اذلا تو دہیا کہ مینے

اوپر ذکر کیا ہے) کائنات یا محد و معنی کے کائنات سے دنیا ہے اور فطرت کے وہ دائم التغیر مظاہر ہیں جو اپنے شعور کے کائنات سے ان گنت سمات کی حیثیت سے ہر میت وہ اور شان و شوکت کے اعتبار سے تحریر کن ہیں، وہ ابتدائی مہیات جو انسان کو نفسیانہ فکر کی طرف مائل کرتے ہیں، وہ فطرت کو سمجھتے اور اور اس پر غالب ہونے کی خواہش ہے اور ثانیاً وہ تحریر و استجاب ہے جو اشیا کے جو اس پر شدت کے ساتھ اثر کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، لہذا فلسفہ کی صحیح آفرینش کا آغاز فلسفہ طبعی سے ہوا، دنیا کے اسرار و غوامض کو آشکارا کرنے کا میلان اس کی خصوصیت میزہ رہی ہو۔ اس مادی دنیا کے بعد جو چیز انسان کے لیے سب سے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے وہ خود اپنی ذات کے سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہماری زمین کی حقیقت صرف ایک چھوٹے سے سیارہ کے سوا کچھ نہیں، جو فضا کے لامحدود میں گردش کر رہا ہے مگر زمانہ قدیم میں بلکہ زمانہ جدید میں بھی انسان اپنے آپ کو کائنات کی افضل ترین مخلوق سمجھتا رہا ہے، خواہ اس کو اس بات کا کتنا ہی زبردست یقین ہو جائے کہ یہ ستاروں سے منور آسمان اس کے ذاتی استعمال کیلئے نہیں خلق کیا گیا یا یہ کہ زمین کے علاوہ دوسرے سیارے بھی آباد ہیں، پھر بھی وہ اپنی ذات کو دنیا کی تمام دوسری چیزوں سے اعلیٰ و افضل سمجھنے سے باز نہیں آتا، وجہ یہ ہے کہ چون کہ اس کا ذہن ترقی کرتا جاتا ہے وہ تدریجاً اپنے وجود اپنے علم اور عدم علم اپنے احساسات خواہشات و افکار سے اور ان کو ظاہر کرنے اور دوسروں کو ان سے مطلع کرنے کی قوت سے باشعور اور واقف ہو جاتا ہے، یا ایک لعطامین یون کہو کہ وہ اس امر سے واقف ہو جاتا ہے کہ اس عالم کے اندر بجائے خود وہ ایک عالم ہے،

اس کو ایک قسم کا سچا کسب علم کے لیے مجبور کرتا ہے، جو چیز اس کے سمجھ سے باہر ہوتی

وہ اس کو غور و فکر کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اپنی ذات پر، اپنی اس قوت پر جسکی وجہ سے وہ حرکت یا بات چیت، ارلہ خواہش اور احساس کرتا ہے تعجب کی نظر ڈالتا ہوتا کہا جاتا ہے کہ سقراط فلسفہ کو آسمان سے زمین پر اتار لایا یعنی فلسفیانہ توجہ کو بجائے آسمان کے انسان کی طرف راجع کیا، با الفاظ دیگر اس عظیم الشان یونانی فلسفی کی کوششوں کی وجہ سے اس کی فکر خود انسانی چیزوں کی طرف منتقل ہو گئی اور گرد و پیش کی مادی دنیا پر ترجیح دے گئی۔ خود راہ شناس اسی فلسفی کا مقولہ تصور کیا جاتا ہے مگر اصل طائیس نے اس کے پہلے کہا تھا، اور اسی زمانہ سے ان سوالات نے جنکو ہمینی کی نظم کا افسردہ خاطر جوان رات کی خموشی میں سمندر کے سسنان کنارے پر کھڑا ہو کر اپنے دل سے کرتا ہے کہ۔

انسان کیا ہے؟

وہ کہاں سے آیا ہے؟

علم انسان کی ذات متعلیٰ جسم اور نفس (ریاضیہ) پر لہذا انسان کا مطالعہ نفس و جسم کا مطالعہ ہے۔ علم انسان (anthropology) سے مراد وہ تمام علوم ہیں جو انسان سے بحث کرتے ہیں خواہ یہ بحث اس کے نفس سے ہو یا جسم سے یا بحیثیت فرد ہو یا نوع، یا دوسرے حیوانات مرضہ کے ساتھ اس کے تعلقات کی حیثیت سے۔ علم انسان ایک یونانی لفظ "انٹرو پا لو جی" کا ترجمہ ہے۔ یہ دو لفظوں سے مرکب ہے جسکے معنی انسان کے علم کے ہیں۔ اس لیے علم انسان ہر اس چیز سے بحث کرتا ہے جو انسان سے تعلق رکھتی ہے، یہ انسان کی ابتدا، اسکی ترقی اور نشو و نما اور اس پر منتشر ہونے سے بحث کرتا ہے جو سوالات تائمر انسان کے بدن یا جسم سے بحث کرتے ہیں، ان سے علم، تشریح، علم، وغیرہ پیدا ہوتے ہیں اور عام طور پر علم الا بدن (Somaology) کہلاتے ہیں، یہ علم طبی کے دائرہ میں داخل ہیں، نوع انسان کی مختلف اقوام کے خاصہ امتیاز اور ان کے مابینی تعلقات سے علم الا قوام میں (Ethnology) بحث ہوتی ہے۔

کہاں جا رہا ہے؟

تمام ازمہ و قرون کے فلسفیوں کو ششدر و حیران کر رکھا ہے جب کہ نسل انسانی ابھی اپنی ابتدائی اور ناقص حالت میں تھی جب کہ اس کے ارتقاء سے عقل کی ابتدائی اور اس وقت بھی جب کہ وہ اپنی ذہنی تمدن و تہذیب کے نقطہ کمال پر پہنچ گیا ہے، (یہ سوالات حل نہیں ہوئے) یحناں کا ڈرامہ نگار سر فوکلین کہتا ہے کہ دنیا میں بہت سے عجائب ہیں لیکن انسان سے بڑھ کر کوئی شے عجیب نہیں۔ انسان کیا ہے؟ فطرت میں اسکی جگہ اور حیثیت کیا ہے؟ عالم موجودات سے اس کا کیا تعلق ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو (بقول یکسے) تمام دوسرے سوالات کے اندر موجود اور سب سے زیادہ دھچپ ہیں اور تمام اہل فکر کو اپنی جانب متوجہ کر رکھا ہے، ہر ایک نے ان کے جواب اپنے زمانہ کے اقتدار کے موافق دیئے ہیں۔

۲۔ جو مسائل انسان کے نفس یا ذہن سے تعلق رکھتے ہیں، وہ نفسیات کے موضوع بحث ہیں۔ نفسیات ذہنی اور اخلاقی انسان سے بحث کرتی ہے جو مادی و جسمانی انسان سے متاثر ہے، اس قسم کے سوالات سے ہم یہاں بحث کر لے کے لیے تیار نہیں کہ آیا نفس یا ذہن جسم سے ایک علیحدہ مستقل شے ہے یا یہ فکر و استدلال کرنے والی قوت جو انسان کو حیوانات سے جدا ممتاز کرتی ہے (اور جو نسل انسانی کے ابتدائی ناقص حالات سے مہذب اور شائستہ حالت کی طرف ترقی کرنے میں زیادہ کامل اور متمیز ہوتی جاتی ہو) انسان کی جسمی اور مادی حالت کی محتاج ہے یا نہیں؟ یہ سوالات ایک عام فہم رسالہ کے دائرہ سے خارج ہیں، ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جسمی نفسی مظاہر کا ربط اور جسم انسانی کے مرئی اور نفسی آلات کا تعلق زمانہ جدیدہ میں ایک نہایت دھچپ معنوں کی شکل اختیار کر چکا ہے اور اس سے بہت سے حکمانہ نتائج ظور پذیر ہوئے ہیں، اس کے علاوہ اس سے یکسے بختر جیسے افراد کا ذکر کافی ہے،

اس رسالہ میں صرف ایک تاریخی اور خارجی نقطہ نظر سے لکھا گیا ہے، مجھے مندرجہ ذیل قسم کے سوالات سے احتراز کرنا ہوگا: جہم ذہن سے وحدۂ متشرع ہوتی ہے یا ثنویت؟ عقل ایک جنوری ملک ہے یا کتبائی و حصولی؟ کیا جیسا کہ پروفیسر ٹیلے کا خیال ہے، انسان کے ذہنی ارتقار کی وہی نوعیت ہے جو ایک کیڑے کے تتلی بنانے سے ہو رہا ہے جب کہ وہ وقت معینہ پر اپنی جلد کو بدل دیتا ہے؟ اور کیا ذہن انسانی اپنے عظیم ترین ظواہر میں بھی فطرت کی قوتوں ہی کی پیداوار ہے۔ اور اسی مادہ سے مرکب ہو جس سے آفتاب و سیارات بنے ہیں؟ یا یہ کہ فکر نفس سے صادر ہوتی ہے، جو عالم بالا کا یکشاں اثر کا نتیجہ ہے؟ کیا اس نفس عنصری سے رہائی پانے کے بعد روح کسی نامعلوم روحانی سکین کیطرت پر روز کرے گی (جیسا کہ علمائے دنیات کا خیال ہے کہ جہم خاک میں اور روح خدا کے پاس جائے گی) یا فکر مادہ کیساتھ قائم ہو جائیگی کیونکہ دونوں میں ایک غیر منفک ربط ہو، در انسان ایک پوٹے کی طرح نیست و نابود ہو جائیگا، یہ وہ سوالات ہیں جنکا ہم بیان پر ذکر تو کر سکتے ہیں مگر ان پر مفصل بحث نہیں کر سکتے۔

ممکن ہو کہ فکر نفس کا نتیجہ ہو یا ایک مادی قوت یعنی دماغ کا جو انسان میں نسبت دوسرے حیوانات میں کے زیادہ نازک طور پر مرتب ہے، اس لیے جو بات ضروری ہو، وہ صرف اتنی ہو کہ دماغ ہر طور فکر کا مادہ جو ہم سے مادہ کیشتا قائم ہو جاتا ہو اور ذیل کی طرح قوت کی متغیر پابست اور چالاکیاں اس کے کاسہ سر سے (جسکو ہالٹ قبرستان میں نکال لیتا ہے) رنوجکر ہو جاتی ہیں۔

جس حد تک کہ فکر کا تعلق جہم سے ہوتا ہو اور دماغ اپنے عمل یا وظیفہ کے ادا کرنے میں مصروف ہوتا ہو یا جس حد تک ہم جانتے اور غور کرتے ہیں، ارادہ آرزو اور احساس کرتے ہیں اور ان اعمال کا شعور و قوت بھی رکھتے ہیں، نفسیات کا نشانہ و غایت اس عمل اور طریق عمل کا مطالعہ کرنا ہو جسکی وجہ سے ہمیں اس قسم شعور حاصل ہوتا ہے نیز یہ خود اس قوت کی بھی تحقیق کرتا ہو یعنی قوت و قوت شعور اور عقل انسانی کے حدود اور اسکی قوت و میزان مرکب اعمال کی تحقیق کرتا ہے جسکی وجہ سے ہم تصور و تحلیل کرتے اور حکم لگاتے ہیں۔

لہذا نفسیات کا موضوع بحث اعمال ذہنیہ ہیں،

پروفیسر سٹلی اپنی کتاب ذہن انسانی میں لکھتا ہے کہ "نفسیات کی اصلی غرض انسان کے ذہنی فن شعور سے بحث کرنا ہے،" ایسی جگہانہ بحث میں ہماری حیات ذہنی کے مختلف قابل ہستیہ اجزاء کا ایک صحیح اصطفا ت بھی شامل ہو گا اور انکی ابتدا اور انتہا کی بھی توجیہ کی جائے گی، لہذا نفسیات کا مقصد صرف مظاہر ذہنی کو بیان کر دینا ہی نہیں بلکہ ان کی ابتدا اور تالیخ کا بھی پتہ لگانا ہے۔

نفسیات، توجہ حق اور اک حافظہ یا قوۃ ماسکہ بشناخت، امانہ، اختیاریہ، یا حرکت ارادیہ نیز تخیل اور توہمات، احساسات و جذبات، لذت دالم، شامہ و ذائقہ کی قوتوں سے بحث کرتی ہے۔ نفسیات اعمال ذہنی کی تحقیق ان قوانین کو دریافت کرنے کی غرض سے کرتی ہے جن کے مطابق یہ اعمال پیدا ہوتے ہیں، ساتھ ہی ذہن کی، ہست یا عینیت یا اس کے عدم تجیز و دمانیت، دوسرے آلات جسمانیہ کے ساتھ اس کے باہمی ربط و انحصار اور ان کے مابینی عمل رد عمل کی بھی تحقیق و تدقیق کرتی ہے۔ پروفیسر کپلے لکھتا ہے کہ "جس طرح عالم تشریح اعضا کو عروق اور عروق کو خلا یہ میں تحلیل کرتا ہے، اسی طرح عالم نفسیات مظاہر ذہنی کو شعور کے ابتدائی حالات میں تحلیل کرتا ہے، عالم عشویات اس کی تحقیق کرتا ہے کہ جسم کے نام نہاد وظائف کس طرح ادا کئے جاتے ہیں، عالم نفسیات ذہن کے ملکات کا مطالعہ کرتا ہے، علوم مادیہ، جنکو خارجی مادی دنیا سے بحث کرنی پڑتی ہے جو اس خارجی کے ذریعہ عمل تحقیق کو پورا کرتے ہیں" لیکن نفسیات اپنا مشاہدہ اور تحقیق ایک خاص قوت کے ذریعہ عمل میں لاتی ہے جسکو "حاسہ باطنی" کہا جاتا ہے،

مختصر یہ کہ نفسیات، حیات ذہنی (خوہ عقلی ہو یا احساسی) اور شعور کی تمام حیثیتوں سے بحث کرتی ہے وہ واقعات و مظاہر جو نفسیات کا مواد فراہم کرتے ہیں یا تو شعور سے حاصل ہوتے ہیں یا ادراک سے۔ ۳۔ بس چیز کے متعلق بھی ہم فکر کرتے یا اس کو معلوم کرتے یا اسکا احساس کرتے ہیں، وہ یا تو دوقوت

باطنی کا نتیجہ ہوتی ہے یا اس شے کا عکس ہوتی ہے جو خارج سے بواسطہ حواس حاصل ہوتی ہے جب ہم کوئی کام یا فکر و احساس کرتے ہیں تو اپنی توجہ کو اپنے ذہنی اعمال کی جانب مبذول کرتے ہیں لیکن ان واردات ذہنی کو ہم صرف اپنی ذات ہی میں نہیں پاتے بلکہ اپنے گرد و پیش میں بھی ان کا مشاہدہ کرتے ہیں کیونکہ ان کا دوسروں میں بھی خارجی طور پر ظاہر ہوتا رہتا ہے، ہر دم دوسروں کے حرکات و سکنات، رفتار و گفتار کو دیکھ کر ان کے ذہنی واردات سے واقف ہو جاتے ہیں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ خود ہم جب فکر و احساس کرتے ہیں تو اسی قسم کے افعال ہم سے بھی سرزد ہوتے ہیں۔

پروفیسر سلی کہتا ہے کہ ”مطالعہ ذہنی کی تحقیق کے دو جداگانہ طریقے ہیں، پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ میں اپنے اعمال ذہنی پر ان کے وقوع کے وقت یا اس کے تھوڑی ہی دیر بعد غور و فکر کر سکتا ہوں مثلاً اس طریقہ سے میں خیالات کے تسلسل یا احساسِ غیب کی وجہ سے چہرے کے سرخ ہونے یا خیالات کے کسی جانب مائل ہونے پر غور کر سکتا ہوں۔ اعمال ذہنی کو اس طرح معلوم کرنے کا طریقہ مطالعہ باطن کہلاتا ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ میں دوسروں کے ذہنی اعمال کا اپنے خارجی ظواہر کے ذریعہ مشاہدہ کر سکتا ہوں میں کسی شخص کی گفتگو سن کر ان تعلقات کو معلوم کر سکتا ہوں جو اس کا ذہن خاص خاص تصورات کے درمیان قائم کرتا ہے، اسی شخص کے افعال پر نظر کر کے اس کے حرکات کو جان سکتا ہوں، یہ ذہنی تحقیق کا خارجی طریقہ کہلاتا ہے کیونکہ یہاں پر ہم کو ذہنی واقعات کا علم چند خارجی ظواہر کی وساطت سے ہو رہا ہے جو مددک یا کو اس میں جیسے نقطہ یا آواز، حرکت مرئی یا تغیر رنگ وغیرہ“ (ریچرس ہائیڈریک آف سیکالوجی ص ۱۷۱)

۳۔ علم النفس اپنے نام سے زیادہ قدیم ہے کیونکہ یہ نام تو پہلی مرتبہ سولہویں صدی کے اواخر میں وضع کیا گیا ہے، لیکن بننے اور پرمقراط کے مقولہ خود را بشناس کا ذکر کیا ہے (جو شاید طالس کا مقولہ ہے) اسطونے ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام ”روح“ تھا، اس میں اس نے ان

کے ذہنی حصہ کے۔ ن ملکات کا ذکر کیا ہے جو اس کے نزدیک روح اور حیات کے مراد ہیں
 ڈائنس کے مشہور فلسفی، سینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) نے نفسیات کو ایک نئے راستہ پر
 ڈالا۔ اس سوال کا جواب کہ ”مجھے اپنے وجود کا کس طرح علم حاصل ہوتا ہے“ اس نے اپنے مشہور مقولہ میں
 اس طرح دیا، کہ میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں۔ یعنی مجھے اس کا علم ہے کہ میں فکر کرتا ہوں اور یہ کہ
 میں اپنی اس فکر سے واقف ہوں لہذا مجھے اپنے وجود کا علم ہے۔

جن مآخذ سے ذہن کسب علم کرتا ہے، وہ جیسا کہ اوپر بتلایا جا چکا تو ذہن موجدان اور تجربہ انگشت
 کے فلسفی جان لاک (۱۶۹۰ء تا ۱۷۴۴ء) نے اپنے کتاب متعلق فہم انسانی (۱۷۳۹ء) میں (فار جی ہٹنی
 ادراک کے) حصولی تصورات سے بحث کی ہے۔ اس کے نزدیک ذہن انسانی ایک سفید کاندہ کا
 جس پر منافذ جو اس سے آنے والے تجربات اپنے ارتسامات چھوڑ جاتے ہیں اس طرح ہمیں احساس
 اور فکر سے علم حاصل ہوتا ہے۔ گزشتہ آخری صدی میں ایجابی عقائد کے زیر اثر ایک نیا خیال پیدا ہوا
 کہ نفسیات کو بھی فلسفہ سے علیحدہ کر کے غفویات کی طرح سائنس قرار دینا چاہیے کیونکہ اس کو بالطبیعی
 مسائل سے مطلق سرزد کار نہیں۔

اچونکہ نفسیات اعمال ذہن سے بحث کرتی ہے اس لئے وہ اپنے عام تحقیقات کے بعد ان قوانین
 و قوانین کو معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے جو فکر کی رہبری کرتے ہیں، وہ صحیح طور پر فکر کرنے اور فکری
 کے ذریعہ صحیح نتائج کو حاصل کرنے کے طریقوں سے بحث کرتی ہے، لہذا اس سے فلسفہ کا ایک نیا شعبہ
 پیدا ہوتا ہے جسکو ہم منطق کہتے ہیں۔

باب منطق

۱۔ ملائری کے ایک نامک میں جو روڈین نامی ایک شہر دو کاندہ کا ذکر ہے، جو شرفار کا روہ (نصیب)

کر کے اپنی ناقص تعلیم کو پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتا ہے جو رڈین کے تعجب کی کوئی انتہا باقی نہیں رہتی جب اس کا علم آہستہ آہستہ بتاتا ہے کہ زبان یا تو شر ہوتی ہے یا نظم اور جو نظم نہ ہو وہ بالضرور شر ہوگی، حیرت ناک جبر پوچھتا ہے کہ اب میں کیسی گفتگو کر رہا ہوں؟

پروفیسر جواب دیتا ہے کہ تم شر میں گفتگو کر رہے ہو۔

”پھر تو میں اپنی ساری عمر شر ہی میں گفتگو کر رہا ہوں اور مجھے خود اس کا علم تک نہ تھا۔ کیکر

جو رڈین فرما انبساط میں اپنی بوی بچوں کو اس سے انکشاف کی خبر دینے چل دیتا ہے؛ بہتوں کو جو منطق کے نام ہی سے خوف زدہ رہے، اس مضمون کی کوئی کتاب پڑھنے کی تجویز سے پریشان ہو جاتے ہیں اتنا ہی تعجب ہو گا جتنا کہ جو رڈین کو ہوا تھا جب ان سے آہستہ سے یہ کہا جائیگا کہ تم اپنی روزمرہ بات چیت میں اپنے دوستوں اور عزیزوں سے بحث کرتے ہو، اور اپنے مذہبی و سیاسی خیالات کو طے کر کرتے وقت برابر منطق کا استعمال کئے جا رہے تھے، اور اب بھی کرتے ہو۔

جب کوئی نظریہ بیان کیا جاتا ہے یا کوئی قول یا راستے ظاہر کیجاتی ہے تو ہم اسکو سنتے اور سمجھتے تو ہیں لیکن جتنا کہ یہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچ جاتی ہمارے دل پر کوئی اثر نہیں پیدا ہوتا، ہم ان اقوال نظریات اور خیالات کی تحلیل اور جانچ کرتے ہیں، اگر یہ صحیح ہوں تو اب ہم کو ایسی تصدیقات حاصل ہوتی ہیں جو ہمارے اور دوسروں کے دلوں پر اثر کرتی ہیں، یہیں ایسے نتائج مل جاتے ہیں جو ہر طرح صائب ہوتے ہیں، اگر ہم اس طرح فکر کریں تو کہا جاتا ہے کہ ہم منطقی یا صحیح طریقہ پر فکر کر رہے ہیں، لہذا منطق صحیح یا صائب طریقہ پر فکر کرنے کا علم ہے، اس کے مباحثہ و تفرین یا وہ ضروری شرائط جن کی وجہ سے ہمیں ایسی صائب تصدیق کا علم ہوتا ہے، جو ہر معمولی ذی فکر انسان کے نزدیک قابل قبول ہونی چاہیے،

تصدیق صائب کے شرائط کیا ہیں؟ اسکی صداقت و صواب کی کس طرح جانچ کی جاسکتی ہے،

اور اس کا کس طرح یقین ہو سکتا ہے کہ وہ مغالطہ آمیز نہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جو منطق کا موضوع بحث قرار پاتے ہیں۔ وہ ہیں صرف اس امر کی تعلیم نہیں دیتی کہ ہم کس طرح فکر کرتے ہیں اور ہمیں کس طرح فکر کرنا پڑیگا بلکہ وہ یہ بھی سکھاتی ہے کہ ہمیں کس طرح فکر کرنی چاہیئے، منطق صحیح استدلال اور اس عمل کی تحصیل کرتی ہے جسکی وجہ سے ہم کو نتیجہ مناسب حاصل ہوتا ہے، اور ان افکار کی غلطی اور بطلان کو بتلاتی ہے جو قوانین یا اصول کے مطابق نہیں ہوتے، لہذا بہت سے لوگ جو منطق کا نام ایک حقارت آمیز قبضہ سے لیتے ہیں وہ بھی کسی نہ کسی حد تک ضرور منطقی ہوتے ہیں اور انکا ذہن عمل منطقی کو ضرور پورا کرتا ہے، گو ان کی نگاہ اس عمل کے نظریہ پر نہیں پڑتی، وہ صحیح طریق پر سوچنے اور فکر کرنے کے قوانین ضرور ملحوظ رکھتے ہیں، اگر اس طرح نادانستہ طور پر کہ ان قوانین کے وجود کا بھی انہیں علم نہیں ہوتا،

۲۔ اب اگر ہم نوعیت فکر پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ تین ذہنی اعمال پر مشتمل ہوتی ہے، اولاً ہم کو کسی احساس کا علم ہوتا ہے یا ہم پر کسی شے کا ارتسام ہوتا ہے، اور ہم کسی شے یا تصور کا نام رکھتے یا نقل قائم کرتے ہیں، یہ فہم کا سادہ عمل ہے، یہ ہم دو تصورات یا تعلقات کو لیتے ہیں، ان کو جوڑ کر پیچیدہ کر کے تصدیق یا حکم بنایا جاتا ہے، ان میں سے بعض تصدیقات ہمیں صحیح معلوم ہوتی ہیں اور بعض غلط، اور چونکہ ہماری ساری کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہم ایسے تصدیقات کو معلوم کریں جو عام طور پر قابل قبول ہوں، لہذا دلائل فراہم کر کے ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ فلان تصدیق کن وجوہ کی بنا پر صحیح یا غلط ہے، اسی غرض سے ہم ایک حکم کا دوسرے حکم سے مقابلہ کرتے ہیں، اس ربط یا تعلق پر جو ایک تصدیق دوسری تصدیق کے ساتھ رکھتی ہے، غور کرتے ہیں، اور پہلے قضا یا سے جبکہ "مقدّمات" کہا جاتا ہے ایک نیا قضیہ حاصل کرتے ہیں جو نتیجہ کہلاتا ہے،

اب اس ضروری اور کثیر البحث سوال پر خامہ فرسائی کی ضرورت نہیں کہ آیا تعلقات کا درجہ بغیر الفاظ کے ممکن ہے اور یہ کہ بغیر الفاظ کے کس حد تک فکر کیجا سکتی ہے، نفسیات اور منطق کے علماء

کے نزدیک یہ ایک متنازع فیہ مسئلہ ہے، بعض کا تو یہ خیال ہے کہ فکر بغیر زبان کی مدد کے کیجی سکتی ہے اور بعض کی رائے میں نہیں کیجی سکتی، میکس مرنر نے اس امر کو متعدد مرتبہ دہرایا اور کافی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ فکر اور زبان ایک ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ جس چیز کو ہم فکر کہنے کے عادی ہیں وہ اصل مسئلہ کا ایک رخ ہے جبکہ دوسرا رخ الفاظ ہیں، مگر مسئلہ رائج تو وہی ایک ناقابل تقسیم شے ہے جو نہ فکر ہے نہ آواز بلکہ الفاظ گواہ کے نظریات بھی متنازع فیہ ہیں تاہم اس قدر تو علما ان یا گیا ہے کہ استدلال کا عمل الفاظ کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے اور یہ تو مسلم عام ہے کہ ہم اپنے افکار کا خارجی الفاظ یا اصوات ہی کے ذریعہ دوسروں کو برہنہ کر دیتے ہیں، ہم اپنی کسی ذہنی چیز کا ایک نام رکھتے اور اس کو ایک خاص لفظ کے ذریعہ ادا کرتے ہیں جو ”حد“ کہلاتی ہے۔ دو یا زیادہ حدود کو کسی فعل کے ساتھ کر ہم کسی تصدیق کا اظہار کرتے ہیں جو ”تفسیہ کہلاتی ہے یعنی ایک ایسا علم جو الفاظ میں ادا کیا گیا ہے پھر اپنے قول کو حق بجانب ثابت کرنے اور اسکی صداقت کو واضح کرنے یا کسی دوسرے کے قول کو قبول کرنے یا اس کو رد کرنے کے لیے ہم استدلال کرتے ہیں، دوسرا قول پیش کرتے اور نتائج اخذ کرتے ہیں، تضایا سے بنے ہوئے براہین کو ”قیاسات“ کہا جاتا ہے، لہذا منطق فکر یا استدلال صاحب کا علم ہونے کی وجہ سے حدود تضایا اور قیاسات سے بحث کرتی ہے، حدود کے صحیح استعمال کی ضرورت تھی نہیں، اکثر یہ ہوتا ہے کہ ہم ایک دوسرے سے رائے میں اختلاف کرتے ہیں، بحث میں بظاہر مختلف نتیجے ہوتے ہیں، مگر حقیقت ہم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا، اور اکثر اوقات آخر میں چکر ہم کو اپنی غلطی معلوم بھی ہو جاتی ہے، جس کا اصلی سبب اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ ہم حدود کا غلط استعمال کر رہے تھے، انکی تعریف میں ایک قسم کا اختلاف اور ابہام تھا، اسی لیے دائرہ بحث کی ابتدا میں یہ کہہ دیا کرتا تھا کہ پہلے اپنے حدود کی تعریف کر دو، صحیح طور پر فکر کرنے اور تصدیق

صائب کو حاصل کرنے کے لیے حدود کا صحیح علم لابدی ہے، جب ہم ایک صداقت یا قول کو دوسری صداقت یا قول سے، جسکا انہماک کسی قضیہ میں کیا جاتا ہے، اخذ کرتے ہیں، تو یہ عمل "انتاج" کہلاتا ہے، اس عمل کے لیے چند قوانین کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے جو ہمیں غلطی کرنے یا غلط نتائج نکلنے سے بچاتے ہیں،

فکر کے تین مشہور ساسی قوانین حسب ذیل ہیں:-

۱۔ قانون عینیت: ہر شے وہی ہے جو ہے یا ہر شے اپنے برابر ہے۔

۲۔ قانون جملہ نقیضین: کسی شے کے وجود و عدم وجود دونوں کا وقت واحد میں اجتماع

نہیں ہو سکتا،

۳۔ قانون ارتفاع نقیضین:- ہر شے یا تو ہونی چاہیے یا نہ ہونی چاہیے، ہونے اور نہ

ہونے دونوں سے غالی نہیں ہو سکتی، فکر صحیح کے قوانین کو نظر انداز کرنے سے ہم غلطیوں میں مبتلا

ہوتے ہیں، ہمارے استدلال متبادلہ آمیز ہوتے ہیں اور ہماری غلطی کا ہمیں علم نہیں ہوتا، اکثر

ہمیں نقطہ آغاز کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ہم نے کہاں پر صحیح راستے سے

انحراف کیا ہے جس کی وجہ سے خاطر خواہ نتیجہ حاصل نہیں ہو سکا، ان لغزشوں کو "مغلطات" کہا جاتا

تلاش حقیقت میں ہم نہ صرف صحیح نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ ہماری ساری جدوجہد

یہ ہوتی ہے کہ اس تک فوراً نزدیک ترین راہ سے جا پہنچیں، اسی غرض کے لیے ہم ان متعدد

اسالیب کو اختیار کرتے ہیں جو ہماری رائے میں مناسب ترین ہوتے ہیں، ان اسالیب کو

د منطق کی اصطلاح میں "طرق" کہا جاتا ہے، منطق کا استعمال تمام علوم کے مختلف شعبوں میں کیا جاتا

یہ طرق مختلف ہیں، یعنی استقرائی و قیاسی یا تحلیلی و ترکیبی،

استقرائی یا تحلیلی طریقہ، ان واقعات اور معلومات سے جو بذریعہ تجربہ حاصل ہوتے ہیں

اصول عامہ و قوانین کلیہ قائم کرنا چاہتا ہے، برخلاف اس کے قیاسی و ترکیبی طریقہ کلیات سے ابتدا کرتا ہے اور انکی باہمی ترکیب سے نتائج کے اخذ کرنے اور واقعات کے متعلق پیشینگوئی کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس طریقہ کو ترکیبی اسینے کہا جاتا ہے کہ وہ ترکیب مشق ہے یعنی وہ اجزاء یا حصص کو تصورات بسیطہ میں ترکیب دیتا ہے اور اس سے واقعات معلومہ کی توجیہ ہو جاتی ہے،

استقرائی یا تجلیلی طریقہ کو طریقہ رجعی بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تحقیق کے وقت ان جزئی اور انفرادی تصدیقات سے جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں، کئی تضایا اور حقیقی اصول کی طرف رجوع کرتا ہے، قیاسی یا ترکیبی طریقہ کو طریقہ استدراج بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ تعلقات و قوانین کلیہ و اصول حقیقی سے شروع کر کے ان جزئیات کی طرف استدراج متوجہ ہوتا ہے جنکا ہمیں تجربہ سے علم ہوتا ہے اور خیر ہمارے عواس مقرر ہو سکتے ہیں،

باب

جمالیات،

نفیات کا ایک دوسرا حصہ ان احساسات سے بحث کرتا ہے، جو جہیل اور قابل تحسین اشیاء یا ان کے متضاد قبیح اور لائق نفرت چیزوں کے دیکھنے سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں، ہمارے عواس میں (خصوصاً باصرہ و سامعہ میں) چند ایسی رنگین ہوتی ہیں کہ جب ہم کسی خاص کو سنتے یا کسی خاص چیز کو دیکھتے ہیں تو ان کی وجہ سے ہم احساس لذت سے کیفیت اندوز ہوتے ہیں فطرت کی عظمت و جبروت کے ان گنت نظارے، تہودن یا موزارٹ کے ترانے، کسی تصویر یا مجسمہ (مثلاً ٹینس کی تصویر مریم یا سیلو کی ونیس) کا دیکھ لیسنا، یا کسی دلکش نظم کا پڑھنا یا سن لینا، ہم میں ایک خوشگوار احساس پیدا کرتا ہے اور ہمارے دل میں خوشی کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے، ہم کہہ اٹھتے ہیں کہ

یہ شے کیا ہی خوبصورت اور نفیس ہے کسی موزون اور خوش وضع ہے، یا ہم بالکل ساکت ہو جاتے ہیں اور اظہار جذبات کیلئے ہمیں الفاظ نہیں ملتے، گویہ کدو ہماری ملکیت نہیں ہوتی، یا ہم اس کے دیکھنے سے ہمیں لذت ملتی ہے، اور ہم اسکو بنگاہ شوق دیکھا ہی کرتے ہیں، بلکہ جب کسی اس کے دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے ہم میں ایک نئی بات پاتے ہیں، جمیل شے سے تو ہم میں خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے مگر برخلاف اس کے جو شے اہم اور منفرد کے احساس کا سبب ہوتی ہے ہم اسکو بد شکل کہتے ہیں، نیشے کا قول ہے کہ ہر بد شکل شے انسان کو کمزور کرتی اور تکلیف پہنچاتی ہے، وہ اس کو منزل خوف اور ضعف کا خیال دلاتی ہے، جب کسی انسان غم زدہ ہوتا ہے تو اس کو کئی بد شکل شے کی قربت کا احساس ہوتا ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ ہر جمیل شے سے خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، مگر ہر خوشگوار شے کا جمیل ہونا ضروری نہیں، کیونکہ حسن سے ہمیں جو لذت ملتی ہے وہ ان اثرات کا نتیجہ ہے جو اس کی وساطت سے ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، مگر جو اس سے بیان مراد تمام حواس نہیں بلکہ عقلی حواس ہیں یعنی تہ مرہمہ جو چیز لمس اور شہم کے لیے خوشگوار ہوتی ہے وہ ہمیشہ خوبصورت نہیں ہوتی، مثلاً کسی لذیذ پھل کے کھانے وقت ہمیں کسی قسم کا جمال نظر نہیں آتا، اور اسی طرح لذت بخش غذا کا یہی حال ہے، ہم کہیں یہ نہیں کہتے ہیں کہ سب کا مزہ جمیل ہے، یا عطر کی بو جمیل ہے ہم صرف یہی کہتے ہیں کہ یہ خوشگوار ہیں،

۲۔ جمیل شے، درمفیہ شے میں بھی بہت بڑا اختلاف ہے، بلکہ جو شے حقیقی طور پر جمیل ہوتی ہو نہ فی جس کے حسن کے دیکھنے یا نغون کے سننے سے ہمیں پوری پوری لذت حاصل ہوتی ہے، وہ عام طور پر غیر مفید ہوتی ہے، مگر غیر مفید صرف مادی معنی کے مفاسد سے، اخلاقی نقطہ نظر سے تو یہ شاید مفید ہی ہوتی ہے، لہذا حسن و جمال سے پیدا ہونے والی لذت یا مسرت تمام اغراض سے غیر ملوث اور مادیت و خواہش سے مبرا ہوتی ہے، سب سے پہلے جرنی کے مشہور فلسفی کانسٹنس حسن کے متعلق کہنے لگے تھے اور خواہشات سے پاک ہونے کو واضح کیا،

پس کان اور آنکھ (جو ذہن کے دو بڑے مدخل ہیں) ہی وہ مخصوص آلات ہیں جنکی وجہ سے وہ تمام ارتسامات، جو اشیاء کے صورت و شکل رنگ و حرکت کے مشاہدہ یا بعض آوازوں کے سننے سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں، دماغ یا مرکز عصبی تک پہنچائے جاتے ہیں اور ان ارتسامات کے ساتھ لذت یا الم کا ایک احساس بھی ہوتا ہے۔ اس لذت کو "لذت جمالی" کہتے ہیں، یہ جمال کا اثر ہے جو حواس کی وساطت سے ہمارے جذبات عقل اور خیال پر مستولی ہوتا ہے، ہماری روح کو "گرماتا ہے" اور اس کو سنسز پاک اور شریف بناتا ہے، اسکی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں خواہش نہیں پائی جاتی جو ہمیشہ کسی شے پر تصرف ہونا چاہتی ہے اور جسکی وجہ سے لازماً تکلیف یا الم پہنچتا ہے، فلسفہ یا نفسیات کا وہ شعبہ جو اس قسم کے جذبات اور لذات سے بحث کرتا ہے "جمالیات" کہلاتا ہے، ایک شخص کسی خوشگوار احساس سے متاثر ہوتا ہے، مگر وہ اس کا سبب نہیں جانتا، اور بہت سی حالتوں میں وہ اس احساس کی علت کی تحقیق و تحلیل ہی نہیں کرتا، جمالیات کا فلسفیانہ مقصد تحقیق، تدقیق، و تحدید ہے، ایک علمی شخص کو احساس تو ضرور ہوتا ہے، مگر وہ ایک فلسفی یا صنّاع کی طرح الفاظ میں یا کسی صنعت کے ذریعہ اس کا اظہار نہیں کر سکتا، وہ صرف محسوس کرتا ہے مگر فلسفی و صنّاع فکر بھی کرتے ہیں ایک عامی آدمی میں صرف جبلت جذبہ یا وجدان کی طاقت موجود ہے جو کسی حد تک حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے مگر ان میں فکر و تدبیر بھی موجود ہے،

سہ انداز ظاہر ہے کہ "جمالیات" حن یا جمال کا علم ہے، اور اسکی تعریف بھی اسی طرح کی گئی ہو کہ وہ علم جمیل ہے، اور ان احساسات و لذات سے بحث کرتا ہے جو جمال یا حن کی وجہ سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن یہ تعریف گو بالکل غلط نہ ہو تاہم بہرہ وجہ درست نہیں، جب ہم کسی فوجی علم کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری مراد فتوحات کے علم سے نہیں ہوتی بلکہ ان فوجی چالوں کے علم سے ہوتی ہے جنکی وجہ سے ہمیں فتح نصیب ہوتی ہے لیکن جسے شکست کا بھی اندیشہ ہوتا ہے، علیٰ ہذا القیاس جمالیات

صرف جمیل سے بحث کرتا ہے بلکہ قبیح سے بھی،

جمیل شے سے جذب و الفت، لذت و مسرت کا احساس پیدا ہوتا ہے اور بد شکل شے سے تنفر کا۔ لیکن فطرت کا پر شکوہ جن "ان گنت کرات، (جو فضا میں اسی طرح منتشر ہیں جس طرح جنگل میں کی کنکریاں) کے فضا میں گردش کرنے کا تصور، دیو، میکیل پہاڑ، وسیع سمندر، سورج کا طلوع و غروب ان تمام کو ہم جمیل کہتے ہیں مگر تاہم ان کے نظارے سے ایک قسم کا حزن محسوس ہوتا ہے، ایک طرح کے لذیذ اہم کا احساس ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ ہم "پڑنا متناہست" اپنا اثر ڈالتی ہیں ہم اب ہم جمیل شے کے نہیں بلکہ جمیل یا ذی عظمت شے کے سامنے ہوتے ہیں جو اولاً پستی کا احساس پیدا کرتی ہے پھر ترفع اور بلندی کا،

۴۔ جمیل کا بالقابل مضحک ہے مضحک کا احساس کسی نامناسبیت یا تضاد و تناقض یا بیجا سنجیدگی، شاندار مگر تصنع آمیز رویہ سے پیدا ہوتا ہے، پروفیسر سی، اپنی تازہ ترین کتاب ہنسی پر ایک مضمون "مین لکھتا ہے کہ خندہ انگیز اور مضحک دو ایسے الفاظ ہیں جو کسی حد تک ایک دوسری کی بجائے بلا اختلاف معنی استعمال کئے جاسکتے ہیں مگر یہ خیال رکھنا بہتر ہوگا کہ دوسرے لفظ پہلے لفظ کی بہ نسبت زیادہ محدود معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، لفظ مضحک "نہ صرف اسی شے کو تعبیر کرتا ہے جو عام طور پر خندہ انگیز ہوتی ہے بلکہ یہ اس شے پر بھی دلالت کرتا ہے جو اس خندہ عاقلانہ کا باعث ہے جس میں تعلقات کا واضح ادراک شامل ہوتا ہے،

فہمی، شے سے ہم میں لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے جو رحم یا غمخواری کے احساس سے ملتا ہوتا ہے، گو یہ ایک ایسی لذت ہے جو اہم سے ملی جلی ہوتی ہے تاہم یہ لذت ضرور ہے کیونکہ ہمارا جذبہ اخلاق اس میں کام کرتا ہے، جمالیات کو ان تمام احساسات سے بحث کرتا ہوتا ہے، لہذا جمالیات، احساسات، وجدانات، در جذبات کا بھی علم ہے،

یہ علم جمیل و تسبیح جمیل، نہری و فجاجی اشیاء کے تصورات کی تحدید کرتا ہے، یہ ان وجوہ کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جنکے باعث کوئی شے ہمیں خوبصورت یا بدصورت نظر آتی ہے، یہ فطرت کے حسن اور انسان کی مصنوعات کے جمال سے بحث کرتا ہے، یہ مادی و مجرد اشیاء کے حسن کو بیان کرتا ہے، اسی بنا پر اس کو فلسفہ اور صنعت کی درمیانی کڑی کہا جاتا ہے، فلسفیانہ حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ نفسیات کا ایک حصہ ہے،

۵۔ جمالی احساسات کا مبداء کیا ہے؟ کیا جمال کوئی مستقل بالذات شے ہے یا جمالی احساسات کا دار و مدار ان اشیاء پر ہے، جو ہم کو انفرادی طور پر اس طرح نظر آتی ہیں کہ جو چیز یا جو آواز مثلاً ہمیں خوش آئند معلوم ہوتی ہے ممکن ہے کہ دوسروں کو ناخوشگوار معلوم ہو، کسی شے کے وہ خط وخال کیا ہیں اور کسی آواز کے وہ کون سے تحركات ہیں جنکی باعث ہمیں یہ جمیل اور مودون نظر آتے ہیں۔ "درسرت کا احساس پیدا کرتے ہیں؟ کیا تمام جمیل اشیاء میں کوئی خاص مابالائشہ ہوتا ہے؟ یہ ہیں بعض وہ مسائل جنسے جمالیات میں بحث ہوتی ہے،

پروفیسر مین نے اپنی کتاب "جذبات و ارادہ" میں لکھا ہے کہ "حسن کے متعلق ذہن جو اولین تصورات قائم کرتا ہے ان کا بنی (قیاس تو یہی کہتا ہے) رنگ میں، صورت یا حرکت کے حسن سے لذت اندوز ہونے کے بہت پہلے ہی بچوں کی آنکھیں تاب دار رنگوں اور شاندار نظاروں پر جم جاتی ہے اور وہ ان سے خوش ہوتے ہیں، میں یہ بھی یقین کرنے پر مائل ہوں کہ ایک گنوار کی رائے میں جمال کا عنصر دوسرے عناصر پر تفوق رکھتا ہے، حتیٰ کہ عورت کی صورت و شکل کا اندازہ کرتے وقت بھی۔"

اس بیان سے اس امر کی بھی توجیہ ہوتی ہے کہ کیوں ابتدائی قومیں اور وہ افراد جنکا درجہ ارتقائے ذہنی میں ابھی پست ہے، ذی روح یا غیر ذی روح اشیاء کے نالشی رنگوں سے

اس قدر متاثر ہوتے ہیں،

کم ترقی یافتہ نفوس جن میں ابھی شعور ذات پوری طرح نہیں پیدا ہوا ہے اور جو ابھی اس تک نہیں پہنچے ہیں کہ بخوبی مطالعہ باطن کر سکیں یا تو گہرے رنگوں (جیسے سرخ و زرد) سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں یا تنوع سے، لیکن تہذیب و ترقی یافتہ اذہان ہلکے اور یکساں رنگوں کو پسند کرتے ہیں یہ کثرت ظواہر میں وحدت تصور کی داد دیتے ہیں،

حسن و جمال کی اس پہچان اور قدر کرنے کی قوت کو عام طور پر "ذوق" کہا جاتا ہے۔ اسی قابلیت کی وجہ سے انسان جسمانی لذت سے کیفیت اندوز ہوتا ہے، یہ قوت انسان میں کم و بیش موجود ہوتی ہے اور تہذیب و تمدن کی وجہ سے فرد و جماعت میں اسکی ترقی کم و زیادہ ہوتی رہتی ہوگی۔ ہر سننے والے اور دیکھنے والے پر ایک آواز یا ایک ہی شکل و صورت یکساں نہیں پیدا

کرتی، اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر فرد کی عصبی رگین ایک ساخت کی نہیں ہوا کرتیں، اور مزاج تعلیم عادات اور رسوم کا عظیم نشان فرق ہوا کرتا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مراتب ارتقائے انسانی میں یہی فرق ہوتا ہے، جمال کا اثر صرف تخیل ہی پر نہیں ہوتا بلکہ عقل پر بھی ہوتا ہے، جو اس بلا

استحانت قوت عقل صرف حرکات خطوط اصوات والوان کا ادراک کر سکتے ہیں، اور وہ بھی منفصل اور منفرد طور پر؛ فکر و شعور ان کو ایک موزون مجموعہ میں ملے آتے ہیں، ایمان پر بھی انسان حیوان کا فرق پیدا ہوتا ہے، حیوان رافیل کی کھینچی ہوئی شبیہ مریم میں رنگوں کے مجموعہ کو دیکھتا ہے کسی نظم کی آواز کو سن لیتا ہے مگر اس میں نہ محبت کا احساس ہوتا ہے اور نہ ہی کسی قسم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک شخص تو فطرت یا انسانی صنعت کے کسی شجر کے حسن کو، یا کسی فنمہ یا تصویر کی خوبی کو فوراً سمجھ جاتا ہے اور دوسرا نہیں سمجھ سکتا، ایک تو داد دیتا ہے اور دوسرا متاثر ہی ہوتا ہے بعض کو تواہن اور شیرینک کی ناک سے لذت ملتی ہے اور بعض کو ذردی میں کے سواگ سے

خوشی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ خاندان کی ایک عورت ہلکے یا سیاہ یا کم از کم ایک طرح کے رنگوں کو ترجیح دیتی ہے اور اسکی حبشی خادمہ سرخ دزر درنگوں کی طرف لپجائی ہوئی نگاہوں سے دیکھتی ہے، ایک مین تو ذوق پایا جاتا ہے، دوسرے مین نہیں، اور اگر ہے بھی تو امتیاز اور ارتقا کے ادنیٰ مراتب میں،

۷۔ اکثر اوقات جمالی لذت کا اظہار فعلی و تخلیقی طرز پر ہوتا ہے، انسان کے سینہ میں یہ ایک بڑا خواہش موجود ہے کہ جس چیز کا وہ احساس کرے اس کو بذریعہ تحریر یا تشکیل ظاہر کر دے، یعنی اس کو کچھ کہنا چاہیے، کچھ پیدا کرنا چاہیے، حتیٰ کہ جو کہ نہیں کہتا اور لکھ نہیں سکتا وہ بھی بعض وقت کہنے اور لکھنے کی کوشش کرے گا، وہ سمجھتا ہے کہ اس کو اس امر کا احساس ہو رہا ہے حالانکہ وہ اسکی قوت نہیں رکھتا، مگر جس شخص میں یہ قوت موجود ہوتی ہے وہ اس کو استعمال کرنے پر مجبور ہے چنانچہ کارلائل کہتا ہے کہ "بے زبان اور بے نام مٹن کا وجود نہیں ہوتا" اور ہم اس پر اضافہ کر سکتے ہیں کہ خوش اور بیکار بیتودن یا موزارت اور صرف فکر کرنے والے مگر بے عمل میکائیل انجیلو یا رافیل کا وجود نہیں،

اس طرح کہ حاصل شدہ ارتسامات و اثرات خواہ وہ مادی ہوں یا عقلی یا اخلاقی جنکا ظہور چند سطروں، نقطوں یا آوازوں کے ذریعہ نقاشی، مصوری، تعمیر یا شاعری میں کیا جاتا ہے "فن یا صنعت" کہلاتے ہیں، صنعت کسی جذبہ یا احساس کے کسی خارجی صورت میں اظہار کا ایک ہے پس جمالی احساس جو معمولی آدمی میں خوابیدہ اور متغفل ہوتا ہے، صناعت میں بیدار اور فاعل ہوتا ہے، اس قوت کا دُور یا زیادتی عمل میں اپنا ظہور کرتی ہے یعنی تخلیق کی قوت رجبی میں اس کا اظہار ہوتا ہے، صناعت پھر یا رنگ، زبان یا آواز کی مدد سے اس چیز کو پیرایہ ظہور بخشتا ہے جو ہمارے لئے غیر مرئی ہے، وہ موجود فی التصور (تئیدیل) کا خارجی اظہار کرتا ہے، وہ جو اس کے ذریعہ ہمارے

ذہن کو مخاطب کر کے ہماری روح کو ترفع بخشتا ہے، اور اعلیٰ ترین جذبات و اعمال کو منصفہ طور پر
 نے آتا ہے، صنعت کا خطاب صرف قلب ہی سے نہیں بلکہ ذہن سے بھی ہوتا ہے، یا ایک لفظ
 میں یون کہو کہ اس کا مخاطب روح کی عمیق ترین گہرائیوں اور جملہ ملکات انسانی سے ہوتا ہے،
 صنایع کسی جذبہ تصور یا قیادہ کے تمام خصوصیات کا استقصاء کرتا ہے اور جو چیز کہ پہلے ہماری سمجھ
 میں نہ آئی تھی اس کو وضاحت کے ساتھ پیش کرتا ہے صنایع معمولی آدمی سے زیادہ حدید النظر ہوتا ہے،
 وہ کسی نصب العین کا خیال کرتا ہے، اور اس کو منصفہ طور پر لے آتا ہے، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے
 کہ کیا صنعت صرف محاکات ہی کا نام ہے جو ظواہر محسوسہ کا جھانٹنا ہو سکے صحت کے ساتھ اظہار
 کر دیتی ہے؟ کیا اسکی کوئی غرض و غایت بھی ہوتی ہے یا صنعت صنعت ہی کے خاطر ہوتی ہے؟
 کیا اس کا حاسنہ اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یا اس کو حاسنہ اخلاق کے متوافق ہونا چاہیے؟
 یہ وہ سوالات ہیں جن پر فلاسفہ کو بحث کرنا پڑتی ہے جسکی وجہ سے مختلف نظریات پیدا ہو گئے ہیں
 جیسے حقیقت، فطرت اور تصوریت۔

۸۔ فطرت وہ نظریہ ہے جو فطرت کے محاکات یا اسکی ممکن کوشش کو صنعت کا مقصد و منشا
 قرار دیتا ہے لیکن بعض کا یہ خیال ہے کہ اگر صنایع فطرت کی محاکات کرتا ہے تو اس کو یہ محاکات
 بجنسہ نہیں کرنی چاہیے، بلکہ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی نصب العین کا تخیل کر کے، اس کو منصفہ
 طور پر لے آتا ہے، مگر حقیقت کے ساتھ خود اس کے انکار و جذبات کی بھی آمیزش ہوتی ہے،
 وہ فطرت کی نقل تو کرتا ہے مگر ساتھ ساتھ وہ فطرت کو بھی کسی حد تک بدل دیتا ہے وہ انتخاب
 کر کے ترکیب دیتا ہے اور اس طرح پوشیدہ معنی کو آشکارا کر دیتا ہے، یہ نظریہ تصوریت کہلاتا ہے
 جب صنایع کی اختراع کردہ کسی شے میں تمام ضروری خصائص یا نمایان خط و خال، یا کسی عظیم
 خیال کا اظہار ہوتا ہے تو وہ حقیقی شے سے بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہے لہذا اس کا اثر بھی ذہن پر

پر بہت زیادہ پڑتا ہے، جب شائع پر کوئی جذبہ مستولی ہو جاتا ہے تو وہ اس کو قوت علیٰ میں بدل دینے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح وہ ایک ایسی چیز پیدا کرتا ہے جو خارج میں بعینہ دلیلی موجود نہیں بلکہ اس کے تخیل میں موجود ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا صنعت سے کچھ اخلاقی مقاصد بھی پورے ہوتے ہیں یا وہ اخلاق سے ماورا ہے، بعض کا خیال ہے (جیسے سکن کا) کہ صنعت کا صرف اخلاقی ہی پہلو ہوتا ہے، صنایع کا علیٰ دارفع فریضہ ہم کو اپنے شریف جذبات میں شریک کرنا ہے، صنعت کی اختراع کرو چیزوں سے صرف اخلاقیات ہی کی توقع کی جاتی ہے، مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ صنعت کی مختصر اشیاء کو صرف خوبصورت یا جمیل ہی ہونا چاہیے جن صورت سے تعلق رکھتا ہے، مادہ سے کچھ سرگراہ نہیں رکھتا، خواہ وہ نیکی ہو یا بدی، ان میں سے بعض کا تو یہ قول ہے کہ جمالیات اخلاقیات سے علیٰ ہے، "سب سے زیادہ لطیف بات جو ہمیں حاصل ہو سکتی ہے وہ کسی شے کے حسن سے بحث کرنا ہے، فرد کی ترقی میں رنگ کا حاسہ حاسہ عواجب و عدم عواجب علیٰ زیادہ ضروری ہے،

۵۔ جمالیات کا علم اپنے نام سے زیادہ قدیم ہے، لغوی حیثیت سے اس کا مفہوم نہیں جو اس اصطلاحاً طایا جاتا ہے، بام گارٹن (۱۶۶۲-۱۶۱۴) نے (جو ولف (جرمنی فلسفی) کا شاگرد تھا اور جس نے جمالیات کو فلسفہ کا ایک علیحدہ شعبہ قرار دیا تھا) سب سے پہلے اسکا استعمال کیا، ایسی ہی (جمالیات جس کا ترجمہ ہے) یونانی الاصل لفظ ہے اس کے معنی درک یا جو اس شے کے ہیں، اس نے اس علم کو جمالیات کہا جو احساس و ادراک پر دلالت کرتا ہے اور اس نے اسکا اطلاق "جمیل" پر کیا کیونکہ اس کے خیال کی رو سے جمیل کا ادراک جو اس کے ذریعہ مبہم طور پر ہوتا ہے اور منطق کی طرح عقل سے نہیں ہوتا، اس طرح لفظ جمالیات مروج ہو گیا گو کہ لغوی حیثیت سے اس کا دائرہ تبصر آنا وسیع نہیں تھا کہ عموماً اس سے مراد طایا جاتا ہے۔

مگر یونانی فلاسفہ نے جمال پر پہلے ہی بحث کی تھی، سقراط کے نزدیک حسب روایت زیونون (Zionon) تصور اخلاق کو تفوق تھا، اور اس کے نتائج سقراط کے لیے اہم تھے، اس کے نزدیک جمیل اور مفید ایک تھے۔ فلاطون نے ہمیشہ میں جمیل کو تصورِ الہ اور تصورِ خیر کے ہم معنی قرار دیا ہے، لہذا اس کے نزدیک جمال ایک مجرد مطلق اور عظیم المتغیر شے ہے، وہ جمال کو ایک ایسی شے سمجھتا ہے جو تمام حقیقت سے جدا ہے، روح انسانی نے اپنی اس دنیوی زندگی کے قبل جمالِ ازلی کا مشاہدہ کیا تھا، لہذا جب انسان کو کسی ایسی شے سے جس میں جمالِ ازلی کا پر تو ہوتا ہے، اس کا خیال آجاتا ہے تو وہ مست ہو جاتا ہے۔

فلاطون کا خیال تھا کہ جمالِ شے میں پایا جاتا ہے اور ہمارے حواس پر منحصر نہیں، لیکن متاخرین کے نزدیک (خصوصاً نظریہ ارتقاء کے بعد سے) جمال ہمارے حواس اور احساسات کی خلق کردہ شے کے علاوہ بنفسہ کوئی چیز نہیں، فلاطون کے نزدیک جمال مطلق کا وجود ہے جس میں تمام چیزیں اپنا حصہ رکھتی ہیں، ارسطو نے شاعری پر جو کتاب لکھی ہے اس میں نظریہ صنعت کی تفصیل کی ہے اور وہ وسطی میں جمالیات پر توجہ نہیں کیگی، اگر نیزہ دن کی شہرہ اتفاق ہم سلیم نے اپنا اثر انگریزی فلسفہ پر اور جمالیات کے نظریوں پر ڈالا، فلسفہ میں انکی توجہ تجربی جانب مبذول ہوئی، انھوں نے شے بالذات پر فکر کی بلکہ ان اثرات یا انسانیات پر غور کیا جو یہ شے انسان کی فطرت و طبیعت اور انسانی حواس پر پیدا کرتی ہے، لہذا جمالیات فلسفہ کا ایک ایسا شعبہ تھا جو فطرۃً انکی دلچسپی کا باعث ہو سکتا تھا، جمالیات کے انگریز فلسفیوں نے ان اثرات کی تحقیق سے ابتدا کی جو کسی چیز پر غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اور پھر انھوں نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ کسی خاص جمالی اثر یا نتیجہ کو پیدا کرنے کے لیے کسی شے میں کون سے خاص صفات

شے نافذین ہوں اگر کا خیال رکھنا چاہیے کہ سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی اس کے متعلق جتنا بھی ہمیں علم حاصل ہو رہا ہے وہ وہی ہے جو یونانی فلاطون کی وجہ سے جرمینی زیونون اور فلاطون کی وجہ سے جنھوں نے اپنے استاد کا عمل بنائے الفاظ میں اور ان کی زیونون کا سا سامان رکھتے تھے، ان میں جو فلاطون کا دیکے مکالمات ہیں، مگر فلاطون کے (DIALOGUES) مکالمات پر جو یہ بتانا مشکل ہے، ہمارا جو سقراط کا کتابی بیان اور فلاطون کی اس قدر اختراع ہے۔

ہوتے ہیں۔

لاک، کڈورتہ ہیوم، ہوگارت، ایرک شیفسیری پھین اور ریڈ وہ فلسفی ہیں جنہوں نے
جائیات کے نظریوں کو ترقی دی۔ جرمنی میں ویکمان سنگ، اور ہرڈ کے بعد کانت نے انتقاد
عقل نظری "مین بتلایا کہ ہمیں سب سے پہلے جیل کی ماہیت کی تحقیق نہ کرنی چاہیے بلکہ خود اپنی
انفرادی تصدیق اور ذوق کی تفسیق ضروری ہے، جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، کانت ہی وہ پہلا
شخص ہے جس نے جمالی لذت کو غرض سے پاک اور غیر ملوث بتلایا تھا۔ شلر نے (جو شاعر تھا) کانت
کے نظریات کو تکمیل دی، اس نے پہلے یہ دعویٰ کیا کہ حاستہ جمل صرف انسان ہی تک محدود ہے
مگر زمانہ جدید کے علم ارتقاء نے اس نظریہ کی تکذیب کی، شلر کے دوسرے خیال پر کہ صنعت کی ہدایت و
آغاز کا پتہ کھیل کے میدان سے چل سکتا ہے، حال ہی میں پوری طرح بحث ہو چکی، علماء جائیات میں
سے ہیگل، شلنگ، شوپنہار، اور فلز جرمنی میں، ٹین فرانس میں، ریکن انگلستان میں، بیرگ ڈنمارک
میں، بالی نن سکائی روس میں وہ قابل ذکر افراد ہیں جنکا اس رسالہ میں صرف نام لیا جاسکتا ہے

باب

"اخلاقیات"

ان نفسیات تو انسان بحیثیت انسان اور اس کے انکار و افعال سے بحث کرتی ہے مگر اخلاقیات
میں ان سوالات سے بحث ہوتی ہے کہ انسان کو کس طرح رہنا چاہیے، کس طرح عمل کرنا چاہیے،
کس طرح اپنی زندگی کو آراستہ کرنا چاہیے، انسان میں بہت سے ملکات اور قوتیں ودیعت کی گئی ہیں
یہ بہت سے خواہشات و میلانات رکھتا ہے اور اس کے مرغبات و احتیاجات مختلف و متعدد ہیں
وہ صرف دائم العمل ہستی نہیں جو ہر وقت مصروف کار رہے بلکہ وہ عامل مختار بھی ہے، وہ اپنے

افعال و اعمال کا بالکل مختار ہے، وہ اپنے ارادہ اور فعل کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کر سکتا ہے، اپنے ہمنسون کے ساتھ حسب خواہش سلوک کر سکتا ہے، وہ ان کی مدد کر سکتا ہے اور نقصان پہنچا سکتا ہے، وہ خود بخود مہنت کر سکتا ہے، یا کامل مہنت کر سکتا ہے اور عیش کا جو یا بھی بن سکتا ہے، لیکن انسان کے ارادہ و عمل کی کوئی غایت ہوتی ہے، بغیر غایت و مقصد کے ارادہ ناممکن ہے، لہذا اخلاقیات یہ دریافت کرتی ہے کہ انسان کی غرض و غایت کیا ہونی چاہیے جس کے حصول کی وہ پذیرِ یہ افعال کو شش کرتا ہے اور جسکی طرف اپنے ارادے کو رجوع کرتا ہے، فکر کی وہ عجیب و غریب قوت ہے جو انسان کو اپنی حقیقت کے متعلق تحقیق کرنے کے قابل بناتی ہے، وہی اس کو اس قابل بھی کرتی ہے کہ اپنے غایت و جوہ کو دریافت کرے، اور اپنے افعال و کردار کے قواعد و قوانین مقرر کرے اور ان میں سے بعض کو نیک اور بعض کو بد ٹھہراے ان قواعد کو معلوم کرنے کے لیے اس کو فکر کرنا پڑتا ہے اور ان افکار کے مجملہ کا نام اخلاقیات ہے، لہذا یہ وہ علم ہے جو ہمارے افعال و اعمال کے مبادی و محرکات اور غایات و قوانین کو دریافت کرتا ہے، یہ انسان کے افعال و ارادی اور اس کے مبادی و جذبات و احکام اخلاقیہ سے بحث کرتا ہے جسکا طور زندگی میں ہوتا ہے،

۲۔ وہ کون سے محرکات ہیں جو بہین خاص حالات کے ماتحت ایک خاص طریقہ پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کرتے ہیں؟ ہمارے علم خیر و شر کا مبدیہ کیا ہے اور یہ علم کس طرف ہدایت کرنا چاہتا ہے؟ اخلاقیات ان سوالات کے جواب دیتی ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ ہمارے سینہ کے اندر سے ایک آواز سی ٹھہرتی ہے جو بہین یہ بتلاتی ہے کہ کس طرح عمل کرنا چاہیے، خیر و شر کیا ہے، مفید و غیر مفید کیا ہے اور خیر و غیر خیر صداقی کیا ہے؟ اس آواز کو ضمیر کہتے ہیں، یہ ایک قسم کا باطنی احساس ہے جو خارجی اقتدار کا تابع نہیں، اخلاق کے سائل پر فلسفیانہ بحث ہونے سے بہت پہلے یہ حاسہ اخلاق موجود تھا اور انسان کو خاص طور پر عمل کرنے کے لیے آمادہ کرتا تھا، اسکی اصل یا تو باطنی احساسات یا مذہبی تعلیم

ہیں یا انسانی فرقوں یا جماعتوں کے وہ فیصلے ہیں جو انھوں نے فلاح عام کے لئے مادی مفاد کو پیش نظر رکھ کر چند ضابطوں کی شکل میں ترتیب دیئے تھے، یہ ایک قسم کا یہی اخلاق تھا جس کا مبداء مادی مفاد تھا، اور جو خارجی قانون کے زیر اثر تھا، یہ قوانین وضوابط استعمال و رواج کی وجہ سے مستحکم ہو گئے اور بعد میں لازمی و لا بدی بن گئے، ان ہی سے رسوم و عوائد بھی نکل آئے جنکی پیروی خوش اخلاقی اور عدول حکمی بد اخلاقی قرار پائی، دیگر اپنی کتاب اجتماعی اخلاقیات میں لکھتا ہے کہ "رواج جبراً تعین یافتہ افعال کی مستحکم پیروی کا نام ہے جسکی تکمیل بعض حلقوں خصوصاً کسی نسلی یا فطری جماعت کے کسی فرقہ میں ہوتی ہے جسکی عدول حکمی اخلاقی گناہ اور جسکی تکمیل نیکی و فضیلت قرار دی جاتی ہے؛"

۳۔ اقوام کے رسوم و عادات کو جمع کرنے اور ان کو مرتب و منظم کرنے کے بعد فلسفۂ اخلاق بحیثیت علم ہونے کے، صرف واقعات ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان سوالات کو بھی اٹھاتا ہے:- کہ کہاں سے؟ کیوں؟ اور کہاں کو؟

سب سے پہلے وہ ان رسوم و قوانین کی توجیہ کرتا ہے، پھر ان پر تنقیدانہ نظر ڈال کر ان کو سختی یا مذموم قرار دیتا ہے، اسی لئے انگریزی میں اس کے لیے جو اصلاح موضوع ہوئی ہے یعنی تمکس (جو یونانی اصل ہے) اس کے معنی سیرت کے ہیں جیسا طرح زبان کے قواعد بننے کے پہلے زبان موجود تھی اسی طرح اخلاق کی فلسفیانہ تحقیق کے قبل اخلاق کا وجود تھا، اسی اخلاقی مواد کو لے کر علم نے وہ قواعد و دن کئے جنسے افعال کی رہبری کرنی چاہیے،

لہذا اخلاقیات فلسفہ نظری سے اس لحاظ سے متماز ہے کہ وہ فلسفہ عملی بھی ہے جو چاہیئے تعین کرنا چاہتی ہے، برخلاف اس کے فلسفہ نظری محض ان واقعات یا حالات کی تحقیق کرتا ہے جو ممکن یا سہے یا ہونگے، اخلاقیات انسانی کردار اور انسانی عادات کا علم ہے،

ہر معمولی سے معمولی تجربہ پر ادنیٰ غور و فکر کرنے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کو ہمیشہ

صرت اپنے خواہشات اور مرغوبات ہی پر عمل نہ کرنا چاہیے اپنی نہ صرف اس کو اسی طرح عمل کرنا چاہیے جس طرح کہ وہ کر سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات اس کو اپنی مرضی سے باز رکھنا چاہیے ارادہ کو دوسروں کے ارادے کے ماتحت کر دینا چاہیے لہذا اس کو چاہیے کہ اپنے ارادہ پر قابو رکھے کہ اس کو حالات کے موافق بنائے اقوام عالم کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ خیر و شر یا اخلاقی و غیر اخلاقی افعال کے متعلق ہمیشہ خیر و شر کا راز ہوتا ہے اور اب بھی موجود ہے، ایک فعل کسی حالت میں اچھا ہوتا ہے، تو دوسری حالت میں برا، کسی خاص مقام اور خاص وقت میں وہ اخلاقاً بخیر سمجھا جاتا ہے مگر دوسرے موقع اور وقت پر وہی فعل مذموم قرار دیا جاتا ہے، لہذا اخلاقیات کو خیر اور شر کی تعریف کرنی پڑتی ہے اور یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ آیا ان تصورات میں امتداد زمانی کے ساتھ تغیر و ارتقا ہوتا رہتا ہے یا چند ایسے ہی عدم تغیر اخلاقی تعطل پائے جاتے ہیں جو ہر زمانہ اور ہر قوم کے لیے یکساں ہوتے ہیں،

۵۔ خلاصہ یہ کہ اخلاقیات ہم کو اپنی حیات اخلاقی کا واضح علم بخشتی ہے، ان اخلاقی تصورات کو جانچنے کے ذرائع مقرر کرتی ہے جو رسوم و رواج میں موجود ملتے ہیں، انتہائی مہول کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے، قوانین کو حق یا غلط ثابت کرنا ان کو درست یا ترک کرنے اور اس معیار اخلاقی کو معلوم کرنے میں مدد دیتی ہے جو ہمیں اپنے مرغوبات و افعال کو جانچنے اور ان کی رہبری و ہدایت کرنے کے قابل بناتا ہے، اس کا مقصد نہ صرف کردار اور انسانی جدوجہد و حیات پر ان کے اثرات و نتائج کو سمجھنا ہے بلکہ اسکی غایت یہ بھی ہے کہ وہ ارادہ انسانی کی رہبری کرے، وجود اخلاق کی دلیل کو دریافت کرے اور جہان تک کہ اشیاء کا انحصار ہمارے ارادہ پر ہے انکی قدر و قیمت کا تعین کرے اور ہمیں یہ ہدایت کرے کہ ہم کس طرح اپنی زندگی کو آراستہ و پیراستہ کریں اور کس طرح اپنے اعمال و افعال کو درست کریں تاکہ اپنی اور اپنے ہمجنسوں کی فلاح و تکمیل کی خاطر زندگی کے نصب العین کا تحقق کریں یاد ہو گا کہ مین نے تہیدی باب میں کہا تھا کہ "فلسفیانہ فکر سے جو صداقت حاصل کی جاتی ہے وہ صرف

تعلقات مجردہ ہی تک محدود نہیں بلکہ اسکا انطباق آخر کار عملی زندگی پر بھی ہوتا ہے۔ اب یہاں
مین پر دفیسیر یاسن کے الفاظ میں (دیکھو اسکی کتاب نظام اخلاقیات) آتا اور اضافہ کر دینا کہ وہ غایت
قصوی جو انسان کو کائنات کی مابیت پر غور و فکر کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہے ہمیشہ وہی خواہش رہی
جو ہماری زندگی کے معنی اور اسکی ہدایت و نہایت کے متعلق کسی نتیجہ پر پہنچنا چاہتی ہے۔ لہذا سادہ
فلسفہ کے اصل و غایت کا پتہ اخلاقیات میں لگانا چاہیے۔

۱۔ یہ بتلایا جا چکا ہے کہ سقراط نے فلسفہ یونان کی توجہ کو خود انسان کے مطالعہ کی طرف منحرف کیا
سقراط کے پہلے فلسفہ کی توجہ زیادہ تر مادی دنیا کی طرف تھی تاہم اخلاقی مقولات، زندگی اور کردار کے
قوانین جو ضرب الامثال کی صورت اختیار کر چکے تھے، شعراء کے قصائدت میں بکثرت پائے جاتے ہیں
اور اصل حاسنہ اخلاق کی ابتدا یونان میں شاعری کے ساتھ ہوتی ہے، شعراء جیسا کہ فرانس کا فلسفی ^{جینٹ} بتلایا جا چکا ہے، مذہب یونان کے سب سے پہلے علماء اور سب سے پہلے مبلغین تھے۔ فلسفہ مغرب میں، اخلاقی حقائق
پر صحیح معنی میں غور و فکر فلاطون اور ارسطو خصوصاً ارسطو کے زمانہ سے شروع ہوئی، لیکن ان میں سے
کسی نے اخلاق کی ایجاد نہیں کی، ان سے بہت پہلے ذہن انسانی نے سیکھ لیا تھا کہ افعال پر حکم اخلاقی
کس طرح لگایا جائے اور نیک و بد اور اخلاقی و غیر اخلاقی افعال میں کس طرح تمیز کریں، قوت فکر نے صرف
یہ کوشش کی کہ واقعات یا مواد کو جمع کر کے ان کے محرکات اور اسباب کی تحقیق کرے مثلاً چوری
اور قتل کیوں غیر صائب افعال ہیں، دروغ بیانی کس لیے غیر اخلاقی فعل اور راست گوئی کیوں
اخلاقی فعل ہے؟

یونانی فلسفہ اخلاق یا اخلاقیات کی ابتدا اس خیال سے ہوئی ہے کہ ایک خیر برتر کا وجود
ہونا چاہیے جس کا انسان تعاقب کر رہا ہے، وہ خیر ہے جسکی آرزو صرف اسی کی خاطر کیجاتی ہے
اور اس کو کسی دوسرے خیر کے حصول کا ذریعہ نہیں قرار دیا جاتا، افعال انسانی اس خیر کو حاصل کرنے کے

اور اسی حصول کی خاطر افعال و اعمال کا تعین کیا جانا چاہئے، یہ خیر مسرت یا سعادت ہے جو کردار کی غایت مقصود ہے جس کے ماتحت دوسرے تمام مقاصد ہوتے ہیں فقط تربت یعنی اس طریق کی دوسرے مسرت انسان کے لیے خیر برتر اور کردار کی اخلاقی غایت ہے اس امر کے تسلیم کرنے کے بعد کہ خیر برتر فرد کی بڑی سے بڑی مسرت ہے، یونانی فلاسفہ اخلاق یہ دریافت کرتے ہیں کہ فرد کی بڑی سے بڑی مسرت کیا ہے، اور اس کے حصول کے ممکنہ ذرائع کیا ہیں؟ ان سوالات کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں سقراط (جس نے کائنات کی ابتداء اور اسکی ترکیب پر غور و فکر کرنے سے انکار کر دیا تھا، مگر جو انسانی ہزون سے خاص شغف رکھتا تھا) نے کہا کہ بڑی سے بڑی مسرت علم میں جو صدقہ ہے اس کا جانتا علم ایک ایسی فضیلت ہے جو مطالعہ سے حاصل کیجا سکتی ہے، سقراط کی تعلیم یہ بتلائی جاتی ہے کہ کوئی شخص عمدہ یا ارادہ کسی نامعصیانہ عمل کا مرتکب نہیں ہوتا اور نہ وہ راہ صواب کا علم رکھ کر غلط راستہ کو اختیار کرتا ہے، اگر وہ کسی غلط اور ناروا فعل کا ارتکاب کرتا ہے تو اسکی وجہ صرف جہل ہے یعنی وہ اپنی جہل سے واقف نہیں ہوتا، صرف عقلند آدمی (حکیم) ہی جو علم کی منزل مقصود تک پہنچ چکا ہے نیک اور سرور ہوتا ہے، وہ اسے عامہ روایت و رواج کی پروا نہیں کرتا کیونکہ انسانی جدوجہد کی غایت تقویٰ علم ہے جو نیکی اور خیر کے ہم معنی ہے، جس نیکی و عدالت کا اپنی عادت و تربیت ہو اور جو علم اور غور فکر سے سزئی ہو اسکی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ تاریکی میں کسی چیز کو ٹوٹنا، اس سے اتفاقاً طوطی پر راہ صواب تو مل جاتی ہے لیکن اندرونی طاقت ہرگز نصیب نہیں ہوتی، ایک قدم، درآگے بڑھکر ہمیں "خیر کی صحیح تعریف کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، فلاطون کے "جارجیس" اور "ریپبلک" (جمہوریت) میں کیا لی سلیس اور حقرا سی سلیس کا دعویٰ ہے کہ خیر وہ چیز ہے جو ہمیں لذت بخشی ہے "اور عدل" سے مراد وہ چیز ہے جس کے حصول کی ہم میں طاقت ہو، فلاطون جو سقراط کی تعلیمات کو دہرانے کا مدعی ہے اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتا اس کے نزدیک "خیر اور عدل" (جو تصور الہ کے مراد و فہم)

اخلاق حقائق میں اور رائے کے تابع نہیں۔ فلاطون کا نظام اخلاقیات مابعد الطبیعیاتی ہے، اسکی تعلیم تھی کہ کردار کا فن انسان کی اس سہی و کوشش پر منحصر ہے جس سے وہ اپنی خاگی اور غیر خاگی زندگی میں اس توافق جس اور ترتیب کو پیدا کر سکتا ہے جو اس عالم اکبر کے اصل صفات و خصوصیات میں اور جس سے وہ اس خیر کا شبہ کر سکتا ہے جس کا روح نے (جو روح کائنات کا ایک حصہ ہے) اپنی پیدائش کے پہلے "بالشافتہ" مشاہدہ کیا ہے اس کو فضائل اربعہ یعنی شجاعت، عفت، اور سب سے زیادہ حکمت و عدالت کی مشق سے حاصل کیا جاسکتا ہے، عدالت کا نقطہ کمال انتظام حکومت میں ممکن ہو سکتا ہے جس کا خاکہ فلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت (ریپبلک) اور قوانین (لاز) میں پیش کیا ہے۔

ارسطو جو بقول اگست کا مشق تمام سچے فلسفیوں کا سراج ہے، فلاطون کی طرح اپنی اخلاقیات کی ابتدا اس سوال سے کرتا ہے کہ انسان کے لیے خیر برتر کیا ہے؟ اسکی انتہائی غرض و غایت یہ تھی کہ اس نے یہ تعلیم دی کہ موجودات عضوہ کے کثیر حصہ میں صرف انسان ہی وہ ہستی ہے جو نہ محض احساں و خواہش سے متصف ہے بلکہ فہم بھی رکھتا ہے، احساں و ادراک میں انسان حیوان سے مشابہت رکھتا ہے، لیکن عقل و فہم میں وہ خدا کے مشابہ ہے، ان حیوانی و عقلی قوی و ملکات کے اجتماع نے اس کو ایک اخلاقی ہستی بنا دیا ہے، کیونکہ اخلاق عبارت ہے حیوانی اور عقلی عناصر کے مناسب تعامل سے، یعنی انسانی قوی و اعمال کو عقل کی ماتحتی میں بجالانے سے اخلاق کا مکلف وہ انسان نہیں جو صرف تفکر و تامل ہی میں زندگی بسر کرتا ہے بلکہ دراصل وہ شخص ہے جو کار و بار میں مصروف ہوتا ہے، اور جس پر خواہشات و تمیجات اپنا دار کر سکتے ہیں، صراطِ مستقیم پر چلنے کے لیے اس کو اپنے اختیار اپنی عقل اور قوت فیصلہ کا استعمال کرنا چاہیے۔

انسانی ارادہ اور عقل کے باہمی توافق سے اخلاقی فضائل یا سیرت پیدا ہوتی ہے جو انسان

کے لیے خیر و برتر اور اسکی زندگی کی غایت و غرض ہے، سقراط کا تو یہ خیال تھا کہ نیکی تربیت و عادت کا نہیں بلکہ صرف عقل ہی کا نتیجہ ہے اور یہ کامل حکمت عملی یا بصیرت اخلاقی پر مشتمل ہے، لیکن اس کے برخلاف ارسطو کا عقیدہ تھا کہ تربیت مشق اور عادت بھی ضروری چیزیں ہیں، وہ اخلاقی فضائل کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ یہ ایک مستقل اور مستحکم عادت ہے جو مشق و عمل کا نتیجہ ہے، اسکی تشکیل عقل کی ہدایت و رہبری سے ہوتی ہے۔ ان بڑے اساتذہ کے اتباع نے ان کے خیالات و تعلیمات کے بعض پہلوؤں کی تکمیل کی، یہاں پر صرف رواقیہ اور اتباع اپیکیورس یا لذتہ کا ذکر ضروری ہے، رواقیت کا بانی زینو (باشدہ تسلیم) تھا، یہ ایک منقش و مصور رواق میں تعلیم دیا کرتا تھا، رواقیہ و رواقیت کی وجہ تسمیہ یہی ہے۔

سقراط کے اس سفر اور بے پروائی کو دیکھ کر جو وہ روایت اور رائے عام سے رکھتا تھا نیز عقل کی خواہش پر تفوق اور غلبہ کو مد نظر رکھ کر زینو نے تعلیم دی کہ نیکی بذات خود کافی ہے، عقل مند آدمی (حکیم) فقیر کے چھتروں میں بھی شاہانہ عظمت و کبریائی کے ساتھ ہاگل آزادانہ و خود مختارانہ طور پر فطرت کے موافق زندگی بسر کر سکتا ہے، چونکہ وہ فطرت میں تغیر نہیں پیدا کر سکتا لہذا برضا و رغبت اس کے آگے سر تسلیم خم کرتا ہے۔ برخلاف اس کے ایک سفیدہ آدمی اسکی مخالفت کر کے عاجز آ جاتا ہے اور بالآخر تھک کر سپراٹکندہ ہو جاتا ہے، رواقی پر کسی چیز کا اثر نہیں ہوتا، وہ صاحب تسلیم درمنا ہوتا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر چیز فطرت کے حکم سے سرزد ہوتی ہے، جو خدا اور ارادہ خیر ہے

اپیکیورس نے (سکندر، اسکندر تاسکریق) جسکو سقراطی والیٹیڑیا والیٹیڑی سقراط کہا جاتا ہے، یہ تعلیم دی کہ انسان کے لیے خیر صرف لذت ہے جس کے حصول میں فہم مدد دیتی ہے، دوسرے یونانی فلسفیوں کی طرح اپیکیورس اس امر کو تسلیم کرتا تھا کہ اخلاق دسرت میں عینیت ہے اور کردار

سلاہ گوارا واقع ایشیا کا وہ عظیم نشان ہال جو فرسکو تھا ویر سے مزین تھا،

کافن بہن یہ بھی سکھاتا ہے کہ فرد کے لیے طمانیت و نشئی کس طرح پیدا کیجائے، اپیکیورس کے نزدیک اخلاق کے معنی سوا اس کے کچھ اور نہیں کہ اغراض انفرادی کو صحیح طریقہ پر سمجھ لیا جائے، یعنی ایک مذہب، نیوٹیت، ایشیا یا نفس کشی کی بنیاد یہ نہیں کہ انسان اپنی فطرت کے خلاف اور اس لذت طلبی کے علی الرغم عمل پیرا ہو جو اس کے سینہ میں مضبوطی کے ساتھ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ اسکی قوت فکر کا نتیجہ ہے بحیثیت عاقل ہونے کے وہ فوری لذت بخش احساسات کو اس خیال سے ترک کر سکتا ہے کہ بعد میں چکران سے بڑھ کر لذات کو حاصل کرے گا، سریع الزوال لذات اور عیاشی ان لذتوں کے مقابلہ میں بالکل ہیچ ہیں جنہیں قیام و بقا پایا جاتا ہے (یعنی لذات ذہنی) اور جسے طمانیت قلب پیدا ہوتی ہے اور جو انسان کو مصائب حیات کا دلیرانہ مقابلہ کرنے کے قابل بناتی ہیں،

چونکہ بعض لذتیں بسا اوقات موجب اہم ہوتی ہیں لہذا خواہش لذت و درہمی کے ماتحت ہونی چاہیے جس سے دوسرے تمام فضائل پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ صحت جسمانی و طمانیت روحانی مسرت حیات کا نقطہ کمال ہے، ہم خوشی و مسرت کے ساتھ زندگی بسر نہیں کر سکتے جب تک کہ اس طرح کی زندگی عزت انصاف و دانائی پر مبنی نہ ہو، اور نہ ہم عزت و انصاف و دانائی ہی کی زندگی بسر کر سکتے ہیں جب تک کہ یہ خوشی و مسرت کی زندگی نہ ہو مستقل لذت کے حاصل کرنے کے لیے ہم بسا اوقات گریز پالیم و تکلیف کو بھی برداشت کر لیتے ہیں، لذت سے اپیکیورس کی مراد وہ احساسات نہیں جو اسی لحاظ سے پیدا ہوتے ہیں جن سے ہم پیدا ہوتے ہیں بلکہ اس سے وہ طمانیت نامہ و سکون مطلق مراد جو ہمیں بحیرہ زندگی کے طوفانوں سے محفوظ و مامون رکھتے ہیں،

روح انسانی کو فلسفہ زیادہ مدت تک مطمئن نہیں رکھ سکتا تھا، اس لیے مذہب نے اسکی جگہ لے لی، قدیم یونان کے فلسفی و شاعر کی جگہ عیسائیت کا دلی نمودار ہوا، عیسائیت نے بنی نوع انسان میں وہ عظیم الشان تغیر پیدا کیا کہ اب تک نہ ہوا تھا، اور اس نے فلسفہ کی بالکل کاپاپٹ

کردی، یونانی عقائد اسکی تابِ مقادست نہ لاسکے، اخلاقیات کے دائرہ میں وہ تمام قدیم عقائد ترک کر دیے گئے جو کفر سے بھرے تھے، بقول منٹے کے "یہ قیمتوں کی از سر نو جانچ تھی"۔

بہر حال عیسائیت نے یہودیت کی تعلیمات کو کسی حد تک عالم گیر بنا دیا اور مغربی دنیا میں توریت کے اخلاقی اصول پھیلا دیئے، یہود کی اخلاقیات دراصل دینیات ہے، ان کے اساسی اصول محض مذہبی ہیں، یہودیت میں اخلاق صرف اسی نقطہ نظر سے دیکھے گئے ہیں کہ وہ حکم و قانون الہی کا نتیجہ اور اس کے ادا کر کی بجا آوری ہیں، انسان کو کردار کے مستحق چند قواعد و قوانین کی پیروی کرنی پڑتی ہے مگر مقنن خدا ہے، ادا کر الہی اور اخلاقی قوانین غیر متغیر تصورات ہیں، مگر کسی چیز کے اخلاقی ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ اسکی پیروی کا خدا نے حکم دیا ہے، بلکہ خدا نے اسکی بجا آوری کا حکم صرف ایسے دیا ہے کہ یہ اخلاقی ہے، کیونکہ صرف اخلاق ہی دنیا کا مرکز و منشا ہے، زمانہ حال کا جبر من نفسی ہرگز لائز اپنی شہرہ آفاق کتاب عالم اصغر میں کہتا ہے کہ ہماری نظردن میں مشرق کی ان اقوام میں سے جو خدا کی حکومت کے تابع تھیں، عبرانی وہی رہتے رہتے ہیں جو صحیح عقل آدمی بدستوں میں رکھتا ہے، لیکن قدما کے نزدیک ان کا وہی مرتبہ تھا جو مجبور خواب افراد کا بیداروں میں ہوتا ہے، یہودیت میں اخلاقی واجبات و فرائض، جنکا علم دشور معاشری تعامل و تعاون کی وجہ سے ہر جگہ ترقی کرتا ہے، ارادۃ اللہ پر مبنی نظراتے ہیں جسکی تعمیل و تنظیم نہ صرف فرد کے لیے اپنے خلق باطنی اور عمل خارجی کے ذریعہ لایہی ہے بلکہ تمام قوم کے لیے بھی اسکی اس معاشری زندگی میں جو حکومت الہی کے تابع ہوتی ہے۔

اس کے اصول اساسی خدا کے ساتھ محبت اور اسکی اطاعت اور انسان کے ساتھ محبت کرتا ہیں، ان اصول کی پیروی کے لیے فیاضی اور عدالت کے جیسے فضائل ضروری ہیں، ان سب سے کہ یونانی اخلاقیات نے انسان کی غایت قصویٰ کو کمالِ فرد قرار دیا تھا جو اس کی فطری قوانین

اور قابلیتوں کے پوسے پورے استعمال سے حاصل ہو سکتی ہے۔ جبکہ نقطہ کمال مسرت ہے، مگر عیسائی اخلاقیات نے اس امر کا مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنے فکر و عمل کے ذریعہ اخلاق ہی کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے اور روح کو تو اسے جسمانی و خواہشات فطری پر پوری طرح مسلط کر دینا چاہیے۔ اس روحانیت سے نفس کشی، ترک دنیا، حیات فطری اور اس کے اغراض سے بیزاری، مرتضیت، بخل، فقر اور جسمانی آزار تکالیف غرض ایک غیر فطری زندگی پیدا ہو گئی، ایک دوسرا بالکل نیا عروج و نجات بالتوفیق کا تھا، یعنی انسان فطرۃً عسی ہوئے کی وجہ سے اس امر کے بالکل قابل نہیں کہ اپنی کوشش و سعی سے کسب خیر کر سکے، اسکی نجات صرف فضل یا توفیق پر منحصر ہے جسکو کلیسا خود بخود طور پر نبھاتا ہے، اس طرح باقی عیسائیت کے اصلی اصول و تعلیمات اس کے پیروں کی غلطیوں کی بدولت ذیل کیے گئے، اب جدید عیسائیت اور یہودیت میں زیادہ اہمیت رسومات کو دینا باقی ہے نہ کہ حیات فکری و عملی کے اخلاقی خلوص و پاکیزگی کو، حالانکہ رسوم تو دراصل محض علامات کا درجہ رکھتے تھے۔

۲۔ جدید اخلاقیات، کچھ جنگی ابتدا مارٹن لوتھر (ڈنبرگ کا ایک دلیر خانقاہ نشین) سے ہوتی ہیں۔ حقیقت کی جانب میلان رکھتے ہیں، ان کی رو سے انسان کی غایت اپنے قومی و ملکات کو عملی حیات میں ظاہر کرنا ہے، اور اسکی اخلاقی فعلیت کا میدان ہی دنیا ہے، اسی میدان کے زیر اثر جدید فلسفہ اخلاق نے خصوصاً انگلستان کے ہل نظر نے، رفتہ رفتہ اخلاقیات سے، یا اخلاقیات کو مذہب سے علیحدہ کر لیا اور اس کو فلسفیانہ علم کی حیثیت بخشی، انگلستان اور اسکاٹ لینڈ میں لاک ہارٹن شیفسبری ہیچمن، ہیوم، آدم اسمتھ، اور جرمنی میں سبنوزا، لیبنز اور اڈلف نے فلسفہ کے اس شعبہ میں بہت سی تصانیف چھوڑی ہیں جن سوالات کو انھوں نے اٹھایا اور جن مسائل پر انھوں نے بحث کی، ان کا بیان کسی بعد میں آنے والے باب میں کیا جاسکے گا، جس میں مذاہب اخلاقیاتی

پر بحث کیجائے گی، کانت نے اپنی کتاب انتقاد عقل نظری میں اخلاقیات کو ایک نئی جانب سے
 اس کا دعویٰ ہے کہ خود انسان میں اخلاقی قانون و قوہ کا سہرہ موجود ہے، یہ اخلاقی قوت کسی خارجی
 قانون یا حکم کے تابع نہیں، یہ اخلاقی قانون حکم اخلاقی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہم اپنا فرض اسی وقت ادا کرتے
 ہیں اور ہمارا فعل اسی حالت میں اخلاقی کہہا جاسکتا ہے جب کہ ہم اپنے ارادہ کو اس اندرونی خلاق
 قوت اور حکم اخلاقی کے تحت کر دیتے ہیں، حتیٰ کہ اپنے مرغوبات کے خلاف اسکی متابعت کرنے
 لگتے ہیں، کانت کے بعد جماعتیت جدیدہ کا پیشرو نختہ نمودار ہوا، پھر بیکل، شوپنہار، فریڈرک
 نیچے بعد دیگرے فلسفہ جدیدہ کے میدان میں کام زن ہوئے، ڈارون، جان اسٹوارٹ مل اور
 ہربٹ اسپنسر نے اخلاقی اور اخلاقیاتی مسائل کی ترقی و تکمیل میں کوشش کی اور اپنی نظریات
 پیش کرتے رہے،

باب

”اجتماعیات“

”انسان کے لیے تنہائی پسندیدہ نہیں، اور فردوس برین کی وافر سیان بھی عزت کی
 غمی کا نعم البدل نہیں ہو سکتیں، تنہا رہنا فطرت انسانی کے خلاف ہے، انسان اپنے حوائج نظری
 و ضروریات زندگی میں اپنے ہمسنوں کا محتاج و دست نگر ہے، اسی لئے وہ دوسروں کے ساتھ رہتا
 ان سے واقفیت حاصل کرتا ہے اور رشتہ الفت جوڑتا ہے، ہم انسان کی تاریخ کا عہد قدیم کے
 جدیدین زمانہ تک پہنچا سکتے ہیں، لیکن ہر وقت اور ہر جگہ ہم یہی پاتے ہیں کہ وہ تنہائی سے بچتا اور
 دوسروں کی صحبت و مصاحبت میں زندگی بسر کرتا ہے، وہ معاشری جماعتوں، خاندانوں، فرقوں
 اور قبیلوں میں مل جل کر رہتا ہے اور اپنے ہمسنوں کے ساتھ مختلف کاموں میں حصہ لیتا ہے، اب

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ حالات کیا ہیں جن میں انسان باہم زندگی بسر کرتا ہے؟ کن امور میں انسان دوسروں کے ساتھ مل جاتا ہے؟ انسان کس طرح ایک دوسرے پر اپنا اثر ڈالتا ہے؟ ان کے تعلقات باہمی کی صورتیں کیا ہیں؟ ان قوانین کی کیا ماہیت ہے جنکی وجہ سے انسان کی حیات اجتماعی میں ترتیب پیدا ہو سکتی ہے جس علم میں (اور جو بقول کاسٹ کے انسان کے لیے سب سے زیادہ بچسپ ہے) اس قسم کے سوالات سے بحث کی جاتی ہے وہ اجتماعیات کہلاتا ہے۔ فلسفہ کے دوسرے شعبے کائنات مادی اور اس کے مسائل سے بحث کرتے ہیں (جیسے مابعد الطبیعیات و فلسفہ طبیعی) یا ان میں انسان سے بحیثیت انفرادی بحث کی جاتی ہے اور اسکی ابتدا اور ان تعلقات کے متعلق جو وہ دوسرے حیوانی موجودات سے رکھتا ہے، تحقیق کی جاتی ہے (جیسے علم الانسان میں) یا جیسے کہ اخلاقیات اور نفسیات میں ہوتا ہے کہ ان میں نفس انسانی کا بحیثیت ایک شعورستی ہونے کے (مطالعہ کیا جاتا ہے اور اسکی خود شناسی کی کوششوں سے بحث کی جاتی ہے؛ لیکن اجتماعیات میں انسان اور اس کے ان دنیوی تعلقات سے بحث کی جاتی ہے جن میں وہ پیدا ہوا ہے اور ان حالات پر غور کیا جاتا ہے جو اجتماعی و معاشری زندگی سے پیدا ہوئے ہیں۔ اجتماعیات فلسفہ کا وہ شعبہ ہے جس میں جماعتوں کا علم (سائنس) داخل ہے یعنی نوع انسانی کا علم جس تک کہ انسان میں اجتماع باہمی پایا جاتا ہے اس میں نوع انسانی کی تمام حالتوں سے (یعنی موجودہ گزشتہ اور آئندہ) سے بحث کی جاتی ہے، یہ انسانی اجتماع اور معاشری قوتوں کے باہمی تاثیر و تاثر کی توجیہ کرتا ہے اور ان قوانین کے دریافت کرنے کے بعد جو ان معاشری قوتوں کی تکمیل و ترقی کا باعث ہیں ان کو آئندہ کے لیے مرتب کرتا ہے، غرض ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجتماعیات مظاہر اجتماعی کے قوانین اصول اور انکی حقیقت دریافت کرنا چاہتی ہے اور اس قسم کے معلومات سے نوع انسان کو فائدہ پہنچاتی ہے۔

۲۔ سوشیالوجی (جسکا ترجمہ اجتماعیات کیا جاتا ہے) کا لفظ اگسٹ کاسٹ نے وضع کیا ہے

یہ دو لاطینی الفاظ سے مرکب ہیں کے معنی علم الاجتماع کے ہیں، مگر اجتماعیات اپنے نام سے بہت زیادہ قدیم ہے جس طرح کہ دیگر علوم اپنی ابتدائی حالت میں غاص نظری نہیں ہوتے اسی طرح اجتماعیات کو بھی پہلے پہل عملی سوالات سے بحث تھی اور سیاسیات کے نام سے تعبیر کی جاتی تھی فلاطون نے قورین (لاز) اور جمہوریت (ریپبلک) میں حکومت اور اس کے اقسام کے متعلق اپنے خیالات، در نصیبین کا اظہار کیا ہے، اس نے حکومت کی اخلاقی غایت کی تعریف اپنے خیال کے موافق کی ہے، اگر اسطو کا فلاطون کی اس حکومت اور عہد زرین پر مطلق یقین نہ تھا اس نے اپنی کتاب سیاسیات میں اس زمانہ کی حکومت کی صورتوں کی تحلیل کی ہے اور حکام کی تعداد کے لحاظ سے اس کو ملوکیت، اعیانیت اور عمویت میں تقسیم کیا ہے، اپنے اس خیال کی رو سے کہ انسان فطرۃً اجتماعی یا سیاسی حیوان ہے (یعنی ترقی کی ابتدائی اور انتہائی ہر دو حالتوں میں وہ تنہا نہیں رہ سکتا بلکہ معاشری جماعتوں میں زندگی گزارتا ہے) اسطو نے تنظیم حکومت کو فطرت کا فریضہ سمجھا تھا، کاست کہتا ہے کہ جس تحلیل کے رو سے اسطو نے فلاطون اور اسکے مقلدین کے اشتراک ملکیت کے متعلق خوفناک خیالات کی تردید کی ہے، وہ اسکی شہادت ادائی اور قوت کی بنیاد پر ہے جبکہ ان تک مقابلہ کیا جاسکا ہے اور جس پر کوئی ترجیح حاصل کر سکا۔

دوم کے فلسفیانہ افکار نے یونانی سیاسی نظریات میں کسی طرح کا اضافہ نہیں کیا، قرون وسطی کے لیے جو تائید ہی رنگ میں شرابور اور دینیاتی مسائل میں منہمک تھے، اجتماعی سوالات پر غور کرنے کا موقع ہی نہ تھا، مگر نشاۃ جدیدہ میں پھر یہ مسائل دھچپی کا مرکز بن گئے، فطری حقوق کے متعلق زمانہ سلف کے فلسفی اور متقدم سوالات اٹھا چکے تھے، چنانچہ اس کا اظہار سسرو کے اس قول سے ہوتا ہے کہ عالمگیر کردار قانون فطرت ہے، یعنی ہر معاملہ میں عام رہنمائی یا اتفاق کو قانون

کے مانند سمجھنا چاہیے، اسکی مزید تائید رومی مقنن اپہین کے اس فرق سے ہوتی ہے جو اس نے
 "حقوق فطریہ" اور حقوق اقوام" میں قائم کیا ہے، نشاۃ جدیدہ میں یہ سوالات انکار نظریہ
 کے دائرہ سے نکل کر سیاسیات عملی کے دائرہ میں آگئے تھے، ہیوگو گروئیس وہ پہلا شخص تھا
 جس نے فطری اور رسمی حقوق کے مسئلہ کو چھیڑا، اسی لیے اس کو "فلسفہ قانون کا آدم کھانا"
 گروئیس کے بعد ٹامس ہابز جس نے اپنے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی نظریات
 میں اس امر کا دعویٰ کیا تھا کہ انسان دیگر مخلوقات کی طرح قسمت، قانون جبر، یا ارادۃ البشر
 کے زیر حکم ہے اور خود غرضی اخلاق میں اور تمام دیگر امور میں آخری حکم پرانے بھی اجتماعیات
 کے مسائل کو سیاسیات پر منطبق کیا، اس کے نزدیک عہد فطرت میں باہمی پیکار (یا تنازع
 لبقا) ہوا کرتی تھی اور "حق" سے مراد "قوت" تھی تحفظ ذاتی و التوا سے پیکار کے لیے، اور
 اس غرض سے بھی کہ عہد فطرت کے توحش کو موانست کے ذریعہ دور کرے، انسان نے
 آپس میں ایک قسم کا معاہدہ کیا اور حکومت کی بنیاد ڈالی، حکومت افراد کی ملکیت اور ان کی
 حیات کے تحفظ کا صرف ایک ذریعہ ہے، پھر بھی فرد کے لیے حکومت کا ارادہ قانون برتر
 قرار دیا جانا چاہیے، حکومت کی غرض غایت ہیقت ہو سکتی ہے، جب کہ محکوم اطاعت و
 انقیاد مطلق سے کام لے، ہاں اس نام نہاد "نظریہ معاہدہ" کا بانی قرار دیا جاتا ہے،
 مانشکیو اپنی کتاب "عودج و زوال اہل روم تیز" روح قانون میں دعویٰ کرتا ہے کہ
 سیاسی مظاہر و حالات، فطرت کے دیگر مظاہر و آثار کی طرح، عدیم التخیر قوانین کے زیر اثر ہیں
 کامٹ کہتا ہے کہ مانشکیو نے خیال کیا کہ فطری قوانین معاشری انکار و افعال کی بنیاد ہیں
 لیکن اس کے برخلاف دیگر اہل نظر کا خیال تھا کہ اگر دامن قوانین کو اپنی مطلق ممانعت و

قوة کے علاوہ کافی اقتدار بھی ملجائے تو وہ حکومت میں اپنے ارادہ اور مرضی کے موافق تبدیلی
درمسم کر سکتے ہیں۔ جن جاکیوس روسو اپنی کتاب "معاہدہ اجتماعیہ" میں ہابس کے ساتھ اس
امر میں متفق ہے کہ حکومت معاہدہ باہمی کا نتیجہ ہے،

باب

تاریخی خاکہ : یا فلسفہ کا تاریخی ارتقار

اس کتاب کی غرض یہ نہیں کہ تمام فلسفیانہ مسائل کا مؤرخانہ حیثیت سے احصا
کیا جائے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ تعلیم یافتہ ناظرین فلسفہ اور اس کے ابتدائی مسائل سے کسی
حد تک روشناس ہو جائیں، لہذا براہ ہو گا اگر ہم اس میں ایک ایسے مختصر تاریخی خاکہ کا
بھی اضافہ کریں جس سے فلاسفہ ا یونیا کے زمانہ سے بیسویں صدی مسیحی تک فلسفیانہ مسائل
کی تدریجی ترقی کا حال بخوبی آشکارا ہو جائے، ظاہر ہے کہ یہ بیان ایک حد تک مختصر ضرور
ہو گا، ان فلسفیانہ مسائل کی توضیح تفصیل کے بغیر جنہر متعدد ارباب عقول نے بحث کی ہے،
یہاں صرف ازمائے مختلفہ کی امتیازی خصوصیات سے بالاختصار بحث کی جائے گی، لہذا
تمام اہم فلسفیانہ افکار و نظامات کا بیان اور تمام مذاہب اور ان کے بانیوں کا احصائی
ناممکن ہے، ہمارا موضوع بحث اس قدر وسیع اور اس کا مواد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تفصیل و
توضیح کی کوشش ہمارے اس مختصر خاکہ کے مقصد کے خلاف ہوگی، جو صرف یہ ہے کہ قارئین
کے ذہن میں فلسفہ کے منتشر خیالات کو ایک نظام وحدت کی صورت میں پیش کر دیا جائے
تاریخ فلسفہ کا مقابلہ دوسرے علوم کی کسی تاریخ سے نہیں کیا جاسکتا، علم کے دیگر شعبوں میں
تحقیقات کا دائرہ متعین ہوتا ہے، اور محدود و متعین دائرہ میں کسی علم کی تدریجی ترقی کا پتہ لگانا

غیر معمولی مشکلات کا مقابلہ کرنا نہیں ہے، دوسرے علوم میں کسی بنیاد پران کی عمارت کا قائم ہونا بھی ایک بری ہی امر ہے، مگر فلسفہ کی یہ حالت نہیں، یہاں مسائل نہ صرف بکثرت ہیں بلکہ مختلف النوع بھی ہیں، کوئی ایسا موضوع بحث نہ ملے گا جو تمام زمانوں میں مشترک ہو، علاوہ ازیں ہر حدیث الہد فلسفی بجائے اس کے کہ اسلاف کے فلسفیانہ افکار ہی پر اپنی عمارت قائم کرے، بالکل ابتداء سے اپنے مسائل کو حل کرتا ہے، گویا کہ دوسرے نظام موجود ہی نہیں، (مقابلہ کے لیے دیکھو ونڈ لینڈ ص ۱) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فلسفیانہ تصورات کی ترقی و تکمیل اور ان تیقنات و عقائد کی تشکیل ہمیشہ منفرد اشخاص کی قوت فکری کی وجہ سے ہوتی ہے جو اپنی شخصیت کی وجہ سے ایک خاص عنصر کا اضافہ کر دیتے ہیں، یہ جز فلسفہ میں بہ نسبت دیگر اجمالی علوم کے زیادہ اہم ہوتا ہے اور یہی امر ہے کہ مسائل مجروحہ کی تشکیل میں سیرت اور ذاتی تجربہ تعلیم و تربیت اور مشغلہ زندگی کا بڑا اثر ہوتا ہے، اور یہ انسان کے میلان فکری پر اپنا نشان لگا دیتے ہیں، اور جو کچھ بیان ہوا اس سے بدیہی طور پر یہ لازم آتا ہے کہ تاریخ فلسفہ کی حقیقت ایک ایسے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں جس میں تمام اکابر فلاسفہ کے اصولی تعلقات اور حیات و عالم کے متعلق ان کے خیالات بترتیب زمانی مندرج ہوتے ہیں، تاہم تاریخ فلسفہ میں نہ صرف وحدت و ترتیب کو بلکہ ترقی اور نشو و نما کو بھی دریافت کرنا پڑتا ہے، چون چون نوع انسانی شاہراہ ترقی پر گام زن ہوتی ہے اور علم کا ذخیرہ وافر ہوتا جاتا ہے، تصورات فلسفیانہ میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے، ممکن ہے کہ وہی مسائل بار بار آئیں مگر ان پر بحث ایک ہی طریقہ پر نہیں کی جاتی، فہم انسانی کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے نئے سوالات اور نئے مباحث پیدا ہوتے ہیں اور ان کے نئے نئے جوابات پیش کئے جاتے ہیں، دھچپ نکات جن سے گزشتہ دور کے اہل فکر بے خبر تھے بعد میں آنے والے فلسفیوں پر منکشف ہوتے ہیں، ہر تاریخی دور کی

ایک خصوصیت بھی ہوتی ہے اور صرف ایک سطحی نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جیسے جیسے ذہنی اور عقلی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسانی تہذیب و تمدن میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے ویسے ویسے فلسفیانہ مسائل بھی مکمل اور پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں، فلسفہ کی ماہیت کا حافظہ کر کے اسکی تقسیم ان تین دور میں کیجا سکتی ہے جنہیں سے ہر ایک اپنی ایک خصوصیت میزہ رکھتا ہے،

۱۔ فلسفہ یونان،

۲۔ یونانی رومی فلسفہ،

۳۔ فلسفہ قرون وسطیٰ،

۴۔ فلسفہ جدید۔

۲۔ گو بعض وقت خود یونانیوں نے اپنے فلسفہ کی اصل قسین مصر کی حکمت و دانائی کو قرار دیا ہے، اور باوجودیکہ یہ امر بایہ تین کو پہنچ چکا ہے کہ علم کے بہت سے شعبوں میں (مثلاً ریاضیات، طبیعیات اور علم طب) یونانی افکار پر مشرق اور خصوصاً مصر کی تہذیب کا بڑا اثر پڑا ہے تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فلسفہ کی ابتدا یونانی دل و دماغ کا نتیجہ ہے جس پر یونانی افکار کی ہر شے ہے، عالم اور عالم کے مظاہر پر اسکی ابتدا و انتہا اور وجود انسانی پر غور و فکر تو اسی زمانہ سے شروع ہوا ہے جس زمانہ سے کہ خود فکر انسانی کا آغاز ہوا ہے انسان نے یونانیوں کے بہت پہلے موجودات عالم کے معانی پر غور و فکر کی ہے، چنانچہ مصر و کلدان میں علم میں خاصی ترقی ہو چکی تھی، یونانی فلسفہ کے رونا ہونے کے قبل ہی اہل بابل و اہل مصر نے علم کا ایک معتد بہ ذخیرہ جمع کر لیا تھا ازمانہ قدیم کی ان قوموں کے یہاں کسی خاص مضمون کے متعلق کثرت معلومات اور کائنات کے نظریات کی کمی نہ تھی، چنانچہ اہل یونان نے ان ہی معلومات کو بعد میں چلکر استعمال کیا ہے، مقصد بابل کے شانون پر قدم جا کر یونان کا بلند پرواز

طاہر بلاروک ٹوک ایسی جانب پر داذ کر سکا جو اس کو وسیع ترین بلند یون تک پہنچا تو اہل تھی
اقوام مشرق میں فلسفیانہ معلومات کا اکتساب ضروریات علمیہ کے ساتھ ساتھ کیا جاتا تھا،
اور چونکہ مشرقی اذہان میں ایک قسم کی رکاوٹ یا پابندی پائی جاتی تھی اس لیے ان میں افراد کی
تحریر کی قوت کم تھی لیکن یونانیوں نے ایک حکیمانہ مستقل اور شعوری طریقہ کار کو اختیار کیا جو علم کی
تلاش علم ہی کی خاطر باقاعدہ طور پر کرتا تھا، (مقابلہ کے لیے دتھ لینڈ مٹ) فیثاغورث، فلاطون
دیقراطیس وغیرہم نے ایشیائے کوچک کی سیر کی تھی اور وہاں کے حامل کردہ معلومات کا استعمال
کیا تھا، لیکن فلسفہ کی حکیمانہ (سینٹفک) ترقی یونانی دل و دماغ کی ایک خصوصیت ممتاز ہے
چنانچہ فلاطون کہتا ہے کہ اہل یونان کی خصوصیت تحقیق و تدقیق ہے اور اہل مصر و اہل فینیقیہ
کی حب منفعت، وہ مؤخر الذکر کی فنی مہارت اور ان کے سیاسی شمار کی تعریف کرتا ہے،
لیکن ان کے فلسفیانہ اصول و عقائد کے متعلق ان کا قائل نہیں،

۳۔ فلسفہ یونان میں تین دور آسانی کے ساتھ قائم کئے جاسکتے ہیں جنہیں ایک تاریخی
ارتقائے عقلی پایا جاتا ہے جو نہ صرف یونانی تہذیب و تمدن بلکہ اس فطری عمل کے بھی عین
موافق ہے جو انسانی خواہش علم اختیار کرتی ہے، یہ تین دور یہ ہیں:-

۱۔ کونیاتی، (Cosmological)

۲۔ انسانیاتی، (Anthropological)

۳۔ تنظیمی، (Systematic)

فلسفہ یونان کی پہلی کوششیں صرف اسی ایک دنیا تک محدود تھیں جو انسان کو

واضح طور پر نظر آتی ہے، یعنی عالم فطرت،

لے گیزر Great Thinker (یونانی، اہل فکر کا مجموعہ) لاری میگنس،

یونان کے پہلے فلسفی طبیعی کہلاتے تھے، یہ ترقی دنیا کی تھی اور اسکے اعمال فطریہ کے متعلق مفروضہ قائم کرتے تھے جو زندگی کے سوالات سے انسانی فکر فطرت کے علم کی طرف رجوع ہوئی، چنانچہ دندل بند کہتا ہے کہ "یونانی حکمت دماغ نے اپنا ابتدائی نور مسائل فطرت کے سمجھنے میں خرچ کر دیا، اور عالم خارجی کے سمجھنے کے لیے اس نے ساسی تصورات یا صورت فکر قائم کر دیے" غرض فلسفہ کی اصلی توجہ کے مرکز طبعی ہستی و جزائی سوالات اور خصوصاً ابتدائی عظیم انسان احوال و حوادث تھے، مگر رفتہ رفتہ نہ صرف مادی و طبعی اعمال بلکہ اس تصور کی توجہ کی بھی کوشش کی گئی جو ان اعمال کے تغیر کے تحت موجود ہے۔ وہ اصلی تصور جس پر تمام فلسفیانہ نظریوں کی بنیاد ہے، تغیر کے تصور میں مادہ الطبعیات کا ایک نہایت بنیادی مسئلہ شامل ہے، فلسفیانہ فکر کا پہلا محرک یہ واقعہ ہے کہ اشیاء تجربیہ ایک دوسرے میں بدل جاتی ہیں، اور یونان کے سب سے پہلے فلسفیوں نے اس امر کی کوشش کی کہ اشیاء کے اس عالمگیر تغیر اور متغیلات کے باہمی تبدیل کا کوئی قانون دریافت کر لیں (دندل بند ص ۳۱)

فلسفہ نے یہ پوچھا کہ ان تمام تغیرات کی وہ مستقل بنیاد کیا ہے، جس میں یہ تغیرات وقوع پذیر ہوتے ہیں، جس سے یہ تمام اشیاء منفردہ پیدا ہوتی ہیں اور پھر اسی میں بدل جاتی ہیں (ص ۳۲) اور

طور پر یہ سوال اس طرح قائم کیا گیا کہ موجودات کا وہ مبداء اصلی کیا ہے جو تمام تغیرات زمانی میں قائم رہتا ہے، اور یہ جزئی اشیاء میں کس طرح بدلتا ہے یا ان اشیاء کو اپنے میں کس طرح بدل لیتا ہے؟ اسی سوال کو حل کرنے اور اس واحد مبداء عالم یا مادہ کائنات کی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش میں یونان کے اولین فلاسفہ مثلاً طالیس، اناکزیمنڈر، اناکزیمنس، ہرکلیطس المیاٹیہ، اتباسا، فیثاغورث نے متعدد نظریات قائم کیے، کون و کون، مادہ کائنات اور وقت جیسے متعدد تصورات بھی وضع کیے گئے،

۴۔ لیکن بدرجہ یونان کے فلسفیانہ تحقیقات و تفکر نے اپنے زاویہ نگاہ کو بدل کر

باطن کی طرف متوجہ کیا اور افعال انسانیہ کا مطالعہ شروع کر دیا، فلسفہ کا موضوع بحث اس وقت تک فطرت دینچر کے متعلق علم حاصل کرنا تھا، اس کو نظر انداز کر کے انسان کی باطنی حیات تعقل و ارادہ ذہنی اعمال ذہنیہ اور وہ طریقے جنکی رو سے تصورات اور ارادات قائم ہوتے ہیں، موضوع تحقیق قرار دیئے گئے، اور ساتھ ساتھ یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ کیا کوئی ایسی چیز بھی ہے جو کلی طور پر صحیح ہو اور کیا کوئی شے بذات خود صحیح، درست اور اچھی یعنی تمام انفرادی آراء سے آزاد ہے؟ غرض اس دور میں (جبکہ تحقیقات کی نوعیت کے لحاظ سے) "انسانیاتی" دور کہا جاتا ہے، اور جو گذشتہ گویا دور سے صاف طور پر متماثر ہے، (نفسیات منطقی اور اخلاقیات کے مسائل کا آغاز ہوا، اسی دور میں سقراط اور سوفسطائیہ گزرے ہیں، سوفسطائیہ میں سب سے زیادہ مشہور پروٹاگوراس، ہیپس اور پروڈیکس ہیں، سقراط جس نے سوفسطائیہ کی طرح مطالعہ انسانی کو اپنا موضوع تحقیق قرار دے رکھا تھا، سوفسطائیہ کے خلاف اس امر کا مدعی تھا کہ صداقت کلیہ کا وجود ہے، اور اس نے حکیمانہ بصیرت کیساتھ انسانی زندگی کے اخلاقی اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی، سقراط کے بتائے ہوئے اصول پر بعض نئے مذاہب کی بنیاد پڑی جنہیں سے زیادہ مشہور یہ ہیں: متغاریہ جو اقلیدس کا قائم کردہ تھا، کلیہ جسکو آئیس تھینس نے قائم کیا تھا، سیرینیہ یا لذتہ جسکا بانی ارسطیپوس تھا (مقابلہ کرو گمیز جلد اول مترجمہ سلگینس)

۵۔ فلسفیانہ تحقیقات کے گذشتہ دو دور صرف بنزلہ توطیہ و تمہید کے تھے جبکہ بعد فلسفہ یونان کی اصلی کتاب کا آغاز ہوتا ہے، یہ آخر کا دور تنظیمی دور تھا جو دیمقراطیس، فلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ نظام میں اپنے معراج کو پہنچا، یونان کے ابتدائی فلسفیوں نے صرف محدود سوالات پر بحث کی تھی، مگر اس دور میں نہ صرف مادی بلکہ نفسیاتی سوالات پر بھی بحث کی گئی، اس دور کے اکابر فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس، فلاطون و ارسطو نے علم کے تمام موجودہ مواد کو جو تجربہ اور

اور مشاہدہ کے ذریعہ حاصل کیا گیا تھا، استعمال کرنے کے بعد حکیمانہ شغف کے ساتھ اپنی تحقیقات کو تمام حکیمانہ مسائل کی طرف مائل کر کے دنیا کے سامنے ایک جامع و مکمل نظام حکمت پیش کر دیا، چنانچہ وٹل بند کہتا ہے کہ دیمقرطیس، فلاطون اور ارسطو نے علم کو ایسی ترتیب و تنظیم بخشی کہ وہ ایک جامع و مانع فلسفیانہ نظام بن گیا، اور ان میں سے ہر دوسرے نے پہلے کی بہ نسبت اس کام میں زیادہ کامیابی حاصل کی، اور ارسطو نے سب سے پہلے علم کو مختلف شعبوں میں تقسیم کیا، اور ساتھ ہی اس نے فلسفہ یونان کو ترقی کے انتہائی زینہ پر پہنچا دیا اور اب علوم مخصوصہ کا دور شروع ہو گیا، ارسطو ہی نے فلسفہ یونان کے تمام مواد کو مرتب و مدون کیا، اس نے دنیا کے سامنے فلسفہ کے ایک کامل نظام کو پیش کیا اور اس کے تمام شعبوں سے بحث کی جو مابعد الطبیعیات، منطق و نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات اور جمالیات ہیں،

۶۔ فلسفہ کا دوسرا عظیم نشان دور یونانی رومانی دور ہے، عالیشان فلسفیانہ نظام انجام کو پہنچ چکے تھے، اور ایک طرح کا حکیمانہ (سنٹیک) رجحان پیدا ہو گیا تھا، اس دور کی خصوصیت اساسی فلسفیانہ فکر سے زیادہ علمیت، اور علوم مخصوصہ کی تکمیل و ترقی ہے، لیکن اگر فلسفہ نے ایک نئی راہ کو اختیار کیا اور کئی صدیوں تک اسی کی جادہ پیمائی کی تو اس کی وجہ صرف یونان کی تہذیب اور اسکی معاشری و سیاسی حالت کا تغیر ہے،

اہل یونان اپنے فطری فن و ادب کی تکمیل میں پختہ ہو چکے تھے، کہ اسی زمانہ میں سکندر اعظم نے اس خلیج کو پاٹ دیا جو مشرق و مغرب کے انفصال کا باعث تھی یونانی تہذیب و تمدن نے اپنے قومی دائرہ کے حدود سے نکل کر اس خلیج کو عبور کیا، اور ایشیائی دنیا میں پھیل گئی، شاہ مقدونیہ نے اپنا نام قائم رکھنے کے لیے ایک شہر کی بنا ڈالی تھی، اور اس غرض کے لیے اس نے اپنی غیر معمولی پیش بینی کی وجہ سے ہریائے نیل کے کنارے پر ایک ایسے مقام کا انتخاب کیا تھا

جو اپنی جغرافیائے حیثیت کے لحاظ سے ایشیا و یورپ کا درمیانی بندہ گاہ اور نہ صرف بین الاقوامی تجارت کا مرکز بلکہ علمی تہذیب و تمدن کا گہوارہ بھی بننے والا تھا۔

یونان کی تہذیب و تمدن اور اس کا فلسفہ ساری دنیا میں پھیل گیا، ایشیا کے ساتھ اس کے دوسرے ممالک اور بعد میں چکر روم کے شہر بھی تہذیب و تمدن کے مرکز بن گئے، رومیوں کے قبضہ اقتدار میں آنے کے بعد یونان میں نہ صرف سیاسی بلکہ علمی لحاظ سے بھی ایک عظیم الشان تغیر رونما ہوا چونکہ رومی تسلط نے سیاسی و قومی اختلافات کو نشا منشا کر دیا تھا اور مختلف قوموں میں اتحاد باہمی پیدا کرنے کے بعد ان کو سلطنت عظمیٰ کے زیر نگین لا کر مقدونی فاتح کے آغاز کردہ کام کو مراجع کمال تک پہنچا رہا تھا، اس لیے یونانی فلسفہ پر اس کا اثر پڑنا لازمی تھا، ایک طرف حیات یونانی کی سیاسی و نصب العینی عمارت منہدم ہو رہی تھی اور اس کے ساتھ وہ اصول رہنمائی کے بھی زمین دوز ہو رہے تھے جو جمہوریت کی محبت اور شہری حقوق کے نتائج تھے، اصول کردار کو دریافت کر نیک ہر شخص نہایت ذمہ دار تھا، مروجہ اخلاق و مذہب کی بنیاد متزلزل کر دی گئی تھی، قدیم الہم و قدیم مذہب پر پوری طرح اعتقاد باقی نہ رہا تھا، قومی مذہب کے تدریجی زوال سے جو جگہ خالی ہو رہی تھی اس پر فلسفہ متسلط ہونے کی کوشش کر رہا تھا، روحانی ہدایت و استعانت کے ہر ایک جو یا نے یہ خیال کر لیا کہ یہ چیز اس کو فلسفہ سے مل سکتی ہے اور بعض نے اس کو پا بھی لیا، لہذا فلسفہ کا کام (بقول دتہ لینڈ کے) "مذہبی اعتقاد کا نعم البدل دریافت کرنا تھا" کردار و زندگی فلسفہ کا اساسی مسئلہ بن گیا اور فلسفہ نے ایک عملی حیثیت اختیار کر لی، اس نے معیشت کے ایک کامل فن کو مدون کرنے کی کوشش کی، اس پر اخلاقیات کا پورا پورا اثر تھا اور یہ رفتہ رفتہ مذہب کا قریب و مخالف بن گیا، چنانچہ رواقیہ اور اتباع افسکیورس کے میلانات اسی قسم کے تھے، اور حکومت رومیہ بھی اس قسم کے خیالات کی از حد موافق تھی،

رومیوں کی قوم ایک علی قوم تھی، انھیں خالص نظری مسائل کا نہ کوئی علم تھا نہ وہ انکی قدر کرتے تھے،
 وہ ایسے علی اصول اور فلسفیانہ تحقیقات کے طالب تھے جو انھیں رہبر حیات کا کام دے سکیں،
 غرض اس زمانہ کے سیاسی رجحان نے جو حکمت عملی کی طرف مائل تھا فلسفیانہ فکر کو ایک نئی جانب
 متوجہ کیا، تاہم مردِ زمانہ کے ساتھ قدمار میں باوجود رومی حکومت کی شوکت و شان کے بے ٹھنی
 کا ایک قومی احساس پیدا ہوتا چلا، بات یہ تھی کہ روم کی یہ عظیم الشان سلطنت جس نے کہ اپنی رعایا
 کو ایک قومی رشتہ اتحاد میں منسلک کر دیا تھا، ان کو اپنی حریت قومی کا نعم ابدل نہ دے سکی،
 نہ اس سے ان کو باطنی فضیلت ہی حاصل ہو سکی نہ خارجی دولت، یونانی رومانی دنیا کے سارے تمدن
 میں نا اتفاقی کی ایک زبردست رد و دوز ہی تھی، حکومت کی معاشری حالت کیساتھ روزانہ زندگی
 کے تنازعات بھی ہو رہے تھے، افراط و تفریط کے ساتھ افلاس و فاقہ کشی بھی موجود تھی،
 لاکھوں کو ضروریاتِ زندگی تک سے حرمان نصیبی تھی، نا انصافی کے احساس اور تنفر کے اس جذبہ
 نے جو سوسائٹی کے موجودہ عدم مساوات کا نتیجہ تھا تلافی آئندہ کی امیدوں میں پیدا کر دی، مسلح
 دنیوی سے محروم ہو کر لوگوں نے ایک بہتر و خوشتر دنیا کا خیال باندھنا شروع کر دیا، ان کے خیالات
 ارضی زندگی سے ماوراء کسی نامعلوم چیز کی طرف دوڑنے لگے، اور زمین کو چھوڑ کر آسمان کی طرف رخ
 کیا، فلسفہ بھی انھیں کلی اطمینان بخشنے سے قاصر رہا تھا، انسان نے بخوبی معلوم کر لیا تھا کہ وہ علم کو
 بلا تائید و استعانت حاصل کرنے کے ہرگز قابل نہیں، اس کو یاس ہو چکی تھی کہ وہ کسی ماوراء قوت کے
 رحم و فضل کے بغیر علم کو کسی طرح حاصل نہیں کر سکتا، نجات خود انسان کی فطرت میں نہیں بلکہ وہ ایک
 ایسی دنیا میں مل سکتی ہے جو ماوراء اس ہے، ایک تعلیم یافتہ انسان کے سامنے فلسفہ زندگی کے اخلاقی
 نصب العین کو پیش کر کے اس کو اطمینان دے لی نہیں بخش سکتا اور نہ ہی مسرت ہو جو وہ ایکلئے حاصل کر سکتا ہے،
 فلسفہ مذہب سے درپوزہ گری کرنے پر مائل ہوا،

لیکن یونانی فکر و نظر کے مریض میں اس قدر مبتلا تھے، اور فلسفہ ضرورتِ علم کے احساس کیسے
 ان کے رگ و پے میں اس قدر سرایت کر چکا تھا کہ مذہب نہ صرف احساس بلکہ عقل کی بھی تسلی چاہتا
 تھا اور زندگی کو ایک مہول کی صورت میں تحویل کر دینے کے لیے مضطرب تھا، لہذا جب فلسفہ ان مسائل
 کو حل کرنے کے لیے، جنکے پیچھے وہ سعی حاصل کر چکا تھا، مذہبی یا ماورائی استعانت کا طلبگار ہوا تو
 مذہب نے بھی فلسفہ اور اس کے طریقہ عمل کی اس غرض کے لیے مدد چاہی کہ وہ مذہبی اعتقادات کو حکیمانہ
 اساس پر قائم کر کے تعلیم یافتہ زمانہ کی نظردن میں مقبول بنائے، فلسفہ نے یونانی علوم کے تصور
 کو اس غرض کے لیے استعمال کیا کہ مذہبی خیالات میں ایک ترتیب و توضیح پیدا ہو جائے اور مذہبی
 احساسات کی شدید ضرورت کے لیے دنیا کا ایک تشفی بخش تصور قائم کر لیا جائے اور اس طرح اُسے
 مذہبی مابعد الطبیعیات کے ایسے نظام پیدا کر دیے، جو مذہب متعارضہ سے کم و بیش قریبی تعلق رکھتے
 ہیں (دندلینڈ صفحہ ۱۵۸)

غرض مذہبی و فلسفیانہ تصورات کی یہ آمیزش جو عقلی ارتقا کے اس دور کی خصوصیت متیزہ
 تھی جو عیسائیت کے کچھ پہلے اور کچھ بعد گزرا ہو، ہمیں اس جماعت کے ذہنوں میں ملتی ہے، جو سلطنت
 روم کے آغوش تربیت میں پلٹی تھی اور یہ اسی زمانہ کی تہذیب کا نتیجہ ہے،

معاشری و سیاسی شعائر کے انقلابات، مختلف الاصل اقوام کی آمیزش، مذہب و رواج
 کے تغیرات نے فلسفہ میں ایک نئی روح پھونک دی، جس نے ایک نئی جانب رخ کیا، جب یونان
 کے فلسفہ اور تہذیب نے اپنے قومی حدود سے باہر قدم رکھا تو ان میں عالمگیر وطنیت کے رجحانات
 پیدا ہو چلے تھے، ایک طرف تو فلسفہ یونان نے یہ کوشش کی کہ اسکی وجہ سے انسان کے سینہ میں
 نسلی و تشفی پیدا ہو جائے، مگر انسان سے یہ مراد نہیں کہ وہ کسی خاص جماعت معاشری یا جہت
 سیاسی کا ایک رکن ہو بلکہ ہر ایک فرد خواہ وہ یونانی ہو یا رومی، مشرق کا باشندہ ہو یا گبر و ترسا

اور دوسری طرف فلسفہ نے بھی اس جگہ پر قابض ہونے کی کوشش شروع کر دی جو قومی مذہب کے زوال کی وجہ سے خالی ہو رہی تھی اور جس کا قبضہ ممالک متحدہ نہ سے اٹھا جا رہا تھا،

ان عام حالات کا نتیجہ یہ تھا کہ کردار حیات کے متعلق یونانی، رمانی حکمت کا نقطہ نظر خلافت انفرادی کا سا ہو گیا اور فلسفہ پر جو ان ہی امور سے بحث کرتا تھا یا تو اخلاقیاتی مہر ثبت تھی یا مذہبی، عام سیاسی و کونیاتی مسائل پس پشت پڑ گئے اور انسانیاتی مسائل کو فروغ ہوا چنانچہ رواقیت، اہل بقوریت، اریٹیاہیت، اشراقیت، یہودی، یونانی فلسفہ اور ادبیت میں ان ہی خیالات کا اظہار ہوتا ہے،

اس طرح کی آمیزش کا مرکز جزانیہ حیثیت سے اسکندریہ قرار پایا، عجائب خانوں کی بنیاد اور علمی کارناموں کا مرکز رہنے کی وجہ سے اسکندریہ پھر ایک مرتبہ فلسفیانہ مسائل کا مذہبی جماعتوں کا سنگم بن گیا، آمد و رفت اور رسل و رسائل کے ذرائع آسان ہو گئے تھے، ایسے دریاؤں کی کناروں پر ایسے لوگوں کی بھی باہم ملاقات ہونے لگی، جو اصول میں ایک دوسرے سے مختلف اور جدا جدا معاشروں سے تعلق رکھتے ہیں، نہ صرف اسباب و پیداوار کی من بلکہ انکسار و تصورات میں بھی تباہ و شروع ہو گیا، ذہن کے دائرہ نے دست اختیار کی، مقابلے ہونے لگے اور نئے نئے خیالات پیدا ہو گئے، تصورات کی اس غفلت کا ضروری نتیجہ ایک جوہر مرکب کی پیدائش تھی جس میں فکر کے دو عنصر یعنی انتقاد و اریٹیاہیت و توہانہ سریع الاعتقادی ملازج تھی، دوسرا ہر دست واقعہ جو اسکندریہ میں رونما ہوا وہ مشرقیت و مغربیت (یا تہذیب یونانی) کا اتصال تھا، یونانی و مشرقی خیالات کی آمیزش نے ان عقائد و نظامات مذہبی کو پیدا کر دیا، جنہیں روایت و درایت عقل و نقل کے جراثیم موجود تھے، فلسفیانہ طریقہ تحقیق و صوفیانہ وجد و حال آپس میں مخلوط ہو گئے، اہل یونان کے درخشان صفات یعنی ان کی مذاقت و لطافت اور

ان کے حن بیان کو مشرق کے شعبہ نے اور بھی منور کر دیا، اور دوسری طرف اگر یونانی حکمت سے استعارت
 نہ کی جاتی تو مشرقی اہل فکر جنگی خصوصیت میرہ ایک غیر مرئی پراسرار قوت کی جستجو ہے کسی استوار نظام
 یا نظریہ کو نہیں قائم کر سکتے، یونانی حکمت (سائنس) ہی نے مشرقی روایات کو ترتیب دے کر جنگی توجیہ
 کی، ان کے عقدہ زبان کو دیکھا اور ان مذہبی عقائد و فلسفیانہ مسالک کو پیدا کیا جنگی تکمیل اور دیت،
 نو فطرتیت، فیلو کی ہودیت (جوڈائزم) اور مزد جوئین کے شرک میں ہوئی ہے، سہ سہی کی ابتدائی
 صدیوں میں جس خاص طرز فکر کا اسکندریہ میں رواج ہوا اسکی پیدا کرنے والی دو چیزیں تھیں، اول تو
 اہل مشرق کے وہ میلانات جو ہمیشہ ایک مافوق الفطرتہ و پراسرار قوت کی جستجو کے درپے رہے ہیں اور انکا
 تصورات اور مذہب، دوسرے یونانیوں کی نازک کشف اور مجتہد طبیعت یعنی یہ کہ تخیل منطقی و احساس
 کی آمیزش باہمی کا نتیجہ ہے، اس میں تصورات و تصورات اور فلسفہ و حکمت و دونوں کا رنگ ہر اسی لیے
 اس دور کی خصوصیت میرہ فلسفہ میں مذہبی رنگ کا ہونا اور مذہب میں فلسفیانہ رجحان کا پایا جانا ہوا
 اسکندریہ میں مشرق و مغرب نے باہم مضاف کیا، روم، یونان، فلسطین اور مشرق اقصیٰ کی تہذیب و تمدن
 اور مذاہب ایک دوسرے سے مخلوط ہو گئے، اسی لیے ایک نیا سند پیدا ہوا جسکی تکمیل کچھ تو مغربی فکر نے
 کی اور کچھ مشرقی مجاہدہ نے، فلسفہ و مذہب اس میں اس طرح مل گئے کہ انکی علیحدگی ناممکن تھی، اور اس میرہ
 سے جو اصول و عقائد پیدا ہوئے تھے وہ نہ پوری طرح مذہب ہی سے تعلق رکھتے تھے، اور نہ فلسفہ سے
 بلکہ ان سے بالکل یہ پتہ چلتا ہے کہ فلسفہ و مذہب کے اختلاط باہمی کی کوشش کی گئی تھی، یہ کوشش فطرتہ و مذہب
 سے کی گئی تھی، ایک طرف تو یہودیوں نے اس امر کی کوشش کی کہ اپنے مذہب اور مغربی تمدن میں
 جنکا عنصر غالب یونانی تہذیب تھی توافق و تطابق پیدا کریں اور دوسری طرف ان فلسفیوں نے جو فلسفہ
 یونان کا اثر نہایت غالب تھا اپنے عقائد اور مشرقی اقوام کے خالص مذہبی مسائل میں موافقت پیدا کرنے
 کی کوشش شروع کر دی، بہر حال ہم نتائج پر کسی جانب سے بھی غور کریں اتنا تو واضح ہے کہ ان میں

نہ خالص فلسفہ کا رنگ تھا نہ دینیات کا بلکہ علم الکلام کا رنگ بلکہ علمی طبع غالب تھا (بالذکر کثرتی فلسفہ کی آریئل خدائے سب کہتے ہیں)
یہ فلسفہ کا تیسرا دور قرون وسطیٰ یا (محدود معنی میں) عیسائی فلسفہ کا دور کہلاتا ہے،

شمال کے یورپین نے آخر سلطنت روم کو تاراج کر کے یونانی رومی تہذیب کو نیست و نابود کر دیا
بربری حملہ یعنی گاتھ برکنڈین ڈانڈل سیوی الاانی کلت ساکن اور خصوصاً منگولی غول اور ہن کے سیلاب
عظیم نے روم کی عظیم شان لیکن کمزور حکومت کو چار جانب سے گھیر لیا جو اپنے اخلاقی و معاشرتی تنزل
و انحطاط کی وجہ سے اتنی ناتوان ہو چکی تھی کہ ان طاقت ور اقوام کی تاب مقاومت ہرگز نہ رکھتی تھی
اس میں شک نہیں کہ ان وحشیوں کے بھی قومی خصوصیات و قومی شعائر و خیالات تھے جو باوجود
ایک ابتدائی زمانہ کی قوم کے آفریدہ ہونے کے کافی طور پر ترقی یافتہ اور شریفانہ تھے اور ان میں یہ قابلیت
موجود تھی کہ بعد میں جہل کر اعلیٰ ترین تہذیب کا بھی مقابلہ کر سکیں مگر پھر بھی یہ اس وقت اپنی ابتدائی حالت
ہی پر قائم تھے گو کہ ایک زمانہ دراز کے بعد انہیں نے آخو کار یونانی و رومی وراثت کو حاصل کر کے اور اسکو
اپنے خیالات و تصورات میں ملا کر تہذیب جدیدہ کو پیدا کر دیا مگر اس وقت وہ یونانی صنعت و یونانی
فلسفہ کو سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے تھے اس طرح تہذیب و تمدن کا زمانہ حالت و توحش کے دور سے
بدل گیا، علم و فن کی منیارتا بان جو یونان و روم کو نور کر رہی تھی جہل و بربریت کی تاریکی سے بدل گئی
مگر چند مسیحی علماء و کلیسا کے رویہ کے خلاف تہذیب قدیم کے ان آثار و ہندسہ کی اس زمانہ تک حفاظت
نہ کرتے جب کہ ان فارت گردوں نے خود ہوش بہمال کر ان کی تشکر و امتنان کے ساتھ تعمیر شروع کر دی
تو واقعی یونانی و ماغ کے تخیل کردہ مقبوضات آنے والی نسلوں کے لیے بالکل نیست و نابود ہو گئے ہوتے
بمبشت مجموعی خود کلیسیا یونانی و رومی ادب کی ترویج کے خلاف معاودہ نہیں چاہتا تھا کہ سلف
کے تمدن اور اسکی حیات علمی میں پھر نئی روح پیدا ہو جائے وہ اس امر پر مجبور تھا کہ فلسفہ کے لیے ایک

لے معاہدہ کرد آدم قرون وسطیٰ کی تہذیب و تمدن (Civil Latin during Middle Ages)

خاص دائرہ کا تعین کر دے، کیونکہ جب اس کو ناقابل خطا الہام کے ذریعہ صداقت کا علم ہو چکا تھا تو پھر وہ
صداقت کے لیے جستجو کی اجازت کیسے دے سکتا تھا؟ ایسے کلیسا بحیثیت مجموعی فلسفہ و حکمت کا بالکل
مخالف تھا، غرض اس طرح حیات علمی کی دنیا نظروں سے مفقود ہو چکی تھی، یا کم از کم اتنا تو کمنا پر گیا
کہ اس کا تہہ اس وقت مشکل مل سکا جب کہ نشاۃ جدیدہ کی پہلی شاعروں نے قرون وسطیٰ کے تاریک
آسمان کو شرقی نور سے شور کر دیا۔

اس لیے اگر خالق ہون میں کسی قدر احترام علم موجود تھا جسکی وجہ سے اہل خالقانہ نے سلف
کے فلسفہ کو زمانہ کی دست برد سے محفوظ رکھا، تو یہ احترام تمدن قدیم کے صرف اسی علمی حصہ کی حد تک
تھا جو خود عیسائی کلیسا کے اصول و عقائد میں داخل تھا، اس کے سوا دوسرے تمام عقائد خصوصاً
وہ جو مسیحی تعلیمات کے خلاف تھے بالکل خارج کر دیئے گئے تھے، غرض اس طرح صدیوں تک
مغربی فلسفہ کی حیثیت مذہب کے ایک خادم کی سی تھی، اسکی اصلی غرض و غایت مسیحی عقائد کو حق و بجا
ثابت کرنا تھی، فلسفہ کا کام مذہبی عقائد کو عقل کے مطابق بنانا اور ان میں ترتیب پیدا کرنا تھا یعنی
فلسفہ کا یہ فریضہ تھا کہ مذہبی اصول کو جنکی حقانیت پیشتر ہی سے مان لگئی تھی عقل کے موافق اور
حق بجانب ثابت کر دکھائے۔

عیسائی فلسفہ کے کل زمانہ ترقی کو عام طور پر دو عظیم اثنان دوروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
دور اول کا آغاز سنہ مسیحی کی ان ابتدائی صدیوں سے ہوتا ہے جب کہ قسطنطین کلیسا نے (جنہن کے
بہت سارے علماء مذہب کہلانے کے پہلے فلسفی بھی رہ چکے تھے) اس امر کو ضروری سمجھا کہ خود
کو اور اپنے عقائد کو بدین دنیا کے روبرو حق بجانب ثابت کر دکھائیں، اسی طور پر اس دور کا خاتمہ
کلیسا کے آخری قسطنطین اعظم اگسٹائن (۳۵۴ء تا ۴۳۰ء) کی وفات پر ہوتا ہے لیکن کلیسا کے بعض
کم پایہ مصنفین کی وجہ سے اس کا سلسلہ نوین صدی تک جاری رہا، اس دور کو دور آبائیت

کہا جاتا ہے اور دنیائی حکمی مدت نوین صدی سے پندرہویں صدی تک تھی، دورِ مدرسیت کہلاتا ہے۔
 کیونکہ اس مدت میں جتنا بھی کام کیا گیا اس کو خالقانہ نے درسوں ہی میں پورا ختم کر لیا، لفظِ مدرسیت
 مدرس سے ماخوذ ہے، جس کے معنی استادِ مدرسہ ہے، شارلمین نے فرانس کے ہر گوشہ میں مدرسے
 قائم کئے تھے، اور ان کے معطلین کو مدرسہ کہا جاتا تھا، یہ تمام قسمیں کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے
 اور صرف کلیسا ہی کے اغراض کے لیے فلسفیانہ فکر و نظر سے شغف رکھتے تھے، غرض مدرسیت میں
 قرونِ وسطی کا وہ دور شامل ہے جس میں فلسفہ کی تعلیم دنیات کے زیرِ نگرانی ہوتی تھی اور فلسفہ کی
 غرض سچی عقائد کی عقلی طور پر توجیہ کرنی تھی، مدرسیت کا آغاز آٹھویں صدی میں ہوا، اور تشارلہ
 (پندرہویں صدی) کی طلوع کے ساتھ ہی یہ ناپید ہو گئی،

ہیکل اپنی کتاب خطباتِ تاریخِ فلسفہ میں لکھتا ہے کہ مدرسیت افلاطونیت یا اریستویت
 کی طرح کوئی خاص متعین عقیدہ نہیں بلکہ اس سے مراد عالمِ سچی کی وہ فلسفیانہ مساعی ہیں جو ایک ہزار
 سال کے بڑے جتن میں وجود میں آئی ہیں، فلسفہِ مدرسیت درحقیقت دنیات ہے اور یہ دنیات
 فلسفہ کے سوا اور کچھ نہیں، مدرسہ وہی لوگ کہلاتے تھے جنہوں نے حکیمانہ طور پر دنیات کی توجیہ کی تھی
 غرض مدرسیت یورپ کا وہ فلسفہ ہے جسکی تکمیل کلیسا میں دنیات کی صورت میں ہوئی ہے،
 یہاں فلسفہ اور دنیات دونوں کو ایک چیز سمجھا جاتا تھا اور ان دونوں کی علیحدگی ہی سے زمانہ
 جدید کا آغاز ہوتا ہے، علیحدگی کا سبب ظاہر ہے کہ جو چیز عقل و فکر کے لیے صحیح ہو سکتی ہے وہ
 دنیات کے لیے صحیح نہیں، برخلاف اس کے قرونِ وسطی تک یہ بطور اصول مانا جاتا تھا کہ مدتِ
 صرف ایک ہو سکتی ہے لہذا مدرسہ کی دنیات کے متعلق یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ اس میں سوا
 ان عقائد کے جو خدا کی ذات کے متعلق تاریخی حیثیت سے پیش کئے گئے ہوں اور کچھ نہ تھا (جیسا

کہ ہماری دینیات کا حال ہے، بلکہ اس میں ارسطو اور فلسفہ اشراق کے غامض ترین افکار بھی موجود ہیں اور یہی مدرست کا حقیقی نقطہ نظر ہے، مدرستیت فلسفہ اور دینیات عقل و ایمان میں جنکو ایک دوسرے کے مخالف سمجھا جا رہا ہے، مصالحت کراتی ہے، مدرستیت کا بانی اسکوٹس اریچیا ہے، اور سینٹ اسلمس ایلارڈ، سینٹ ٹامس اور ڈنس سکوتس اس کے اکابر تھے۔ ہنر تاریخ مدرستیت کے دو دور ہیں، پہلا فلاطونی، دوسرا درسطاطالیسی یا مشائی، فلسفہ مدرستیت پر اول تو فلاطونیت کا اثر پڑا، پھر تیرہویں صدی سے وہ رفتہ رفتہ ارسطو کے اصول و عقائد سے متاثر ہو چلا، آبا کے کلیسا کا فلسفہ تو یونان و روم کے فکر و نظر کا نتیجہ ہے لیکن مدرستیت کا آغاز امانی و نولاطینی دنیا سے ہوا ہے اور یہ نئی تہذیب کی آفریدہ ہے۔

مہ چوتھا عظیم نشان دور فلسفہ جدید کا جو اسکی ابتداء نشاۃ جدیدہ سے ہوئی ہے اور یہ تاحال جاری ہے فلسفہ جدیدہ کی ترقی و تکمیل کا سبب دو تاریخی واقعات ہیں، ایک تو نشاۃ جدیدہ یا احیاء علوم قدیمہ سے اور دوسرا "عہد اصلاح" (ریفارمیشن) پندرہویں صدی کے وسط میں یونانی تمدن مغربی دنیا کے ذہنی افق پر طلوع ہوتا ہے، ایتالیہ سے قدیم یونان کی زبان، اسکی شاعری، اور فلسفہ یورپ میں قدم رکھتا ہے اور کامیابی کے ساتھ پھیلتا جاتا ہے، یون تو جن اثرات و حالات کی وجہ سے نشاۃ جدیدہ و عہد اصلاح رونما ہوئے ہیں وہ کچھ عرصہ پہلے ہی سے کار فرما تھے، لیکن دراصل پندرہویں صدی کے آخری نصف حصہ میں جب کہ مشرقی سلطنت اور اس کے دار الخلافہ قسطنطنیہ پر ترکوں نے قبضہ کر لیا اور علی گونان شہر کو خیر باد کہہ کر اٹلی میں پناہ گزین ہو گئے اس وقت نشاۃ جدیدہ اپنی پوری آب و تاب کیساتھ رونما ہوئی، جن اثرات نے نشاۃ جدیدہ کو پیدا کیا وہ حروب صلیبیہ کے زمانہ ہی سے شروع عمل تھے، کیونکہ نشاۃ جدیدہ کچھ عدم سے نہیں پیدا ہوئی، سلف کی روح بالکل مردہ نہیں ہو چکی تھی اور نہ ہی وہ مست خواب تھی، جو کسی سحر شہزادی کی طرح شاعران ایتالیہ کے بوسے سجیدار کر دی جاتی، تہذیب و تمدن کے تین چٹنے (یونانی، سامی و رومی) اسکندریہ میں کسی زمانہ میں آئے تھے جبے

فکر کی نئی لہرین پیدا ہو گئی تھیں۔ اب یہ متحدہ چشمہ پھر تین حصوں میں جدا ہو کر دنیا کو سرسبز و شاداب بنانے لگا۔ قرون وسطیٰ کے افکار فلسفیانہ کی تین لہرین (یعنی یونانی و عیسائی، اردی و عیسائی، و عربی مع یہودی فلسفہ کے)، ایک زمانہ دراز تک خموشی کے ساتھ الگ الگ بہتی رہیں۔ ان کے علمی مرکز علی الترتیب قسطنطنیہ، پیرس، بغداد، و ہسپانیہ کے دارالعلوم تھے۔ مگر ان کا اتصال فریڈرک ثانی کے دور میں ہوا جہاں پر ایک نیا تمدن پیدا ہو گیا جو ان تینوں کے اختلاط و اجتماع کا نتیجہ تھا۔ بغاوت و حریت کی روح میں اضطراب پیدا ہو چلا۔ مگر یہ قبل از وقت تھا۔ کیونکہ کلیسا کا اقتدار اب تک نہایت قوی تھا، اور ذہن انسانی پر اب تک ایمان و اعتقاد کا زبردست تسلط تھا۔ لہذا اس میدان نے دوسری کلیسائی راہنہ مثلاً فلسفہ مدرستہ کی راہ) اختیار کی۔ ۱۳۵۰ء میں نشاۃ جدیدہ پوری آب و تاب کیساتھ ظاہر ہو گئی، اس دور میں فکر کی آستہ مگر تدریجی ترقی اپنے نقطہ انتہا کو پہنچ گئی، تہذیب کے جو تین چشمے مصر کے سبزہ زاروں سے نکلے تھے وہ پھر فلورنس کے مدیچی باغون میں آئے، صدیوں پہلے یہ دریائے نیل کے کنارے والے شہر کو یورپ کے عبور کرنے کی خاطر چھوڑ کر نکلے تھے۔ اب یہ اپنے پرورش موجوں کے ساتھ نشاۃ جدیدہ کے مرکز یعنی شہر آرنو میں داخل ہوئے۔ یہاں پر مشرق بازنطین اور لاطینی سبھی تمدن کا باہمی اتصال ہوا اور یہ تمام یورپ کی فضا پر چھا گئے۔

"اول قرون وسطیٰ میں جن حالات نے قدامت کے علم و فضل کو پردہ تاریکی میں چھپا رکھا تھا، اب سرعت کے ساتھ بدل رہے تھے اور یونانی حملہ کے اثرات رو بہ زوال تھے۔۔۔۔۔ واقعات عظیمہ کے ہنگامہ اور تجارت و اکتشافات جدیدہ نیز سیاسیات کے نئے نئے خیالات و تصورات سے ملک کی فضا گونج رہی تھی، اور انسانی اذہان داغ و خاش کا دائرہ ہر روز وسیع ہوتا جا رہا تھا۔" (جی بی آدم۔ قرون وسطیٰ کی تہذیب)، انسان کو اس امر کا شعور ہونے لگا کہ زمانہ ماضی کی سبق آموز تاریخ اس کو بہت سی چیزیں سکھلا سکتی ہے، قرون وسطیٰ کے روایات اور ان کی خشک مدرستہ سے تھک کر اور کلیسائی قیود سے

جو انسان کو جذبات خود سونپنے اور فکر کرنے سے باز رکھتے ہیں، عاجز اگر ذہن انسانی یونانی فلسفہ و تمدن کی جانب رجوع ہوا، جب قرون وسطی کے علماء کی نظردن کے سامنے یونانی فلسفہ کی دنیا پھر ایک مرتبہ اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ افروز ہوئی تو ان کی خوشی و مسرت کی کوئی انتہا نہ رہی، اب ایک ایسے دور کا آغاز ہوا جو قرون وسطی کے مذہبی تمدن کے بالکل خلاف تھا، سلف کے تمام فلسفہ مذہب پھر جاگ اٹھے، فلاطونیت جو اسکندریہ کی بربادی کے بعد صدیوں تک مشرقی خائفانوں میں نگاہوں سے پوشیدہ پڑی تھی، اب پھر ایتالیہ کی موافق آب و ہوا میں نمودار ہوئی، فلورنس کے مدیسی باغوں میں پھر ایتھینا کی اکاڈمی پیدا ہو گئی اور فلسفی پھر محبت و مسرت کی نظردن سے گذشتہ عظیم الشان زمانہ کفر کو پٹ پٹ کر دیکھنے لگے، (دیکھو ڈریسپر عقلی ارتقا، جلد دوم باب ششم)

۹۔۔ احیاء علوم قدیمہ کے ساتھ عہد اصلاح بھی نمودار ہوا، تہذیب و تمدن کے اس تازہ چشمے نے جو باز فطین سے نکل کر ایتالیہ کی راہ سے چلا تھا، یورپ کے تمام رقبوں کو سیلاب زدہ کر کے فلسفہ مغرب کی راہ بدل دی، یہ نہ صرف علوم قدیمہ کا احیاء اور دنیا کے قدیم کے معلومات کی بازیافت تھی بلکہ ان جذبات و ملکات کی ولادت ثانیہ تھی جو ایک عرصہ دراز سے مغل ہو گئے تھے، انسان کو اپنی زندگی اور خارجی دنیا اور اس کے ان مسائل کا تازہ شعور حاصل ہو جو ہر سونپنے والے ذہن کے لیے پیدا ہوتے ہیں، اور انسان اپنی اس قوت سے بھی آگاہ ہو گیا جو ان مسائل پر بحث کرنے اور اسرار فطرت کو دریافت کرنے کے قابل ہے، (آدم کتاب محولہ بالامشہ)

برک ہارڈ اپنی قابل تعریف کتاب (ایتالیہ کی نشاۃ جدیدہ کا تمدن) میں اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے: یہ قرون وسطی میں شعور انسانی کے دونوں جانب (یعنی ایک تو وہ جسکی توجہ باطن کے جانب تھی، دوسری وہ جسکی توجہ خارج کی طرف تھی) ایک ہی حجاب میں خفتہ یا نیم بیدار

پڑے تھے، اس حجاب کا تار و پود ایمان، المیاس اور طفلانہ تعصبات کے سوا اور کچھ نہ تھا اور اس میں دنیا کی تاریخ کچھ عجیب خط وخال میں نظر آتی تھی، انسان کو اپنی ذات کا صرف اس اعتبار سے علم تھا کہ وہ کس قوم پر اجامت یا قبیلہ یا فرقہ سے تعلق رکھتا ہے "نشأۃ جدیدہ" کے زمانہ میں یہ حجاب بالکل اٹھ گیا اور اس امر کا امکان پیدا ہوا کہ حکومت اور دنیا کی تمام چیزیں پر ایک خارجی نقطہ نظر سے بحث کیجائے اور ساتھ ساتھ ذہنی نقطہ نظر پر بھی اتنا ہی زور دیا جائے لگا اہل انسان یکہ روحانی فرد بن گیا اور اس نے اس امر کا احساس بھی کر لیا کہ وہ ایک روحانی فرد ہے، آزادانہ فردیت، اقتدار کی مخالفت، مالگیریت کا ایک غالب عنصر (جو ارتقاء عقلی کی تاریخ میں مذہب ترین دور کی ایک نشانی ہے) اس زمانہ کے امتیازی خصوصیات تھے، دور نشأۃ جدیدہ نے قرون وسطی کے تمدن اور اس کے فلسفہ کی مخالفت کرتے ہوئے فطرت انسانی و حیات ارضی کی قدر و قیمت کو افزون کر دیا، لہذا وہ علماء جو اس زمانہ میں عہد سلف کی تہذیب و تمدن کے مطالعہ کے لیے اپنے آپ کو وقف کر چکے تھے، انہی (۱۵۰۰ء) کے بعد (۱۶۰۰ء) کہلاتے ہیں اور ان کے عقائد و نصب العین کو، نیوٹن (۱۶۴۲ء-۱۷۲۷ء) کہلاتا ہے، نجد ان شاندار فتوحات کے جنکا سہرا نیوٹن کے سر رہا ہے ایک نفع انفرادیت کی ترقی بھی تھی جن سے مراد منظور ہے جسکی رو سے انسان کو خود اپنے لیے غور و فکر کرنا چاہیے، یہ ایک ذہنی وظیفہ ہے جو ذہنی غلامی کے زمانہ میں بالکل نعر انداز کر دیا گیا تھا، کچھ زمانہ پہلے ایسا کہ اہل فکر نے اس کی بھیم دہی کی کوشش کی تھی اس اصول کی پہلی شائین نشأۃ جدیدہ کے افق پر حکیم اور انیسکلو پیڈسٹ کے زمانہ میں اپنی پوری آب و تاب کیساتھ باصرہ نوازی کرنے لگیں، نشأۃ جدیدہ کے انکار و خیالات پھر ڈیڈیرو اور روسو و نکلن، ہامان اور ہرڈر، کی زبانی ظاہر ہونے لگے،

چنانچہ ڈیڈلینڈ کہتا ہے کہ نشأۃ جدیدہ کا فلسفہ اپنی اجتماعی نوعیت کو دیتا ہے اور اس کے بہترین کارنامے بھی صرف افراد کے آزادانہ مساعی کا نتیجہ ہیں، ارتقاء انفرادیت و حریت انفرادی کی

اس سہی کو (جو نشاۃ جدیدہ کا بہترین کارنامہ ہے) عہد اصلاح سے مزید مدد ملی،

عہد اصلاح میں جو چیزیں واضح و متنازعہ طور پر رونما ہوئی ہیں وہ یہ ہیں :- حق فیصلہ انفرادی، اور فکر انسانی کی ان قیود سے آزادی جو کلیسا نے عقل پر عائد کر رکھے تھے، اور دراصل یہ چیزیں اس زمانہ میں من مٹ پوشیدہ و نہفتہ تھیں اور یہی عہد اصلاح کا سبب بن نہ کہ ان کا نتیجہ (دیکھو دنٹ مثلاً) عہد اصلاح کے اصول دوستھے : اقتدار کلیسا سے بناوٹ اور فیصلہ انفرادی کی طرف رجوع، عہد اصلاح نے زمانہ کو کلیسا کی قیود سے آزاد کر کے اور فلسفہ کو دینیات کے پنجہ سے نجات دلا کر اور اس کو ایک مستقل بالذات دنیوی علم قرار دے کر اپنے آپ کو ایک حریت بخش قوت ثابت کر دکھایا، احیاء علوم و عہد اصلاح دونوں نے فکر ایک تیسری چیز کو پیدا کیا جس نے فلسفہ جدیدہ کے آغاز پر نہایت گہرا اثر کیا اور قرون وسطی کے فلسفہ کو حقیقی طور پر فلسفہ جدیدہ میں بدل دیا، اس سیر میں اراکین علوم طبیعیہ میں علم طبیعی کی رہبری میں فلسفہ جدیدہ نے اپنی پہلی آزادانہ کوششیں شروع کیں چونکہ جدیدہ عظیم انسان اکتشافات مثلاً خبرایانہ و اہل افق کی توسیع کو لمبس، واسکو ڈی گاما اور ماگی لین کی سیاحتیں، کو پرانی کس کا جدیدہ نظام عالم، کٹی دی نس، ٹائکو بری براہی گیالی، نیوکلرک برٹ وغیرہم کی حکیمانہ تحقیقات، فلسفہ جدیدہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ چل رہی تھیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ علوم طبیعیہ (جو قدما کے خیالات سے بچہ مختلف ہیں) نے فلسفہ جدیدہ کو بھی شاکہ نہ ہو سکیں۔

جیسے فلسفہ نے اپنے آپ کو دینیات کے خلاف ایک مستقل دنیوی علم کی حیثیت سے قائم کر لیا، اس کا فریضہ فطرت کے علم کا حصول قرار پایا، اس غرض کے حصول میں فلسفہ نشاۃ جدیدہ کے تمام شعبے شریک تھے، اس زمانہ کا اصول ہی یہ قرار پایا تھا کہ فلسفہ کو علم طبیعی بن جانا چاہیے (وڈل بندہ)۔

۱۔ غرض اس طرح نشاۃ جدیدہ و عہد اصلاح کے باعث فلسفہ جدیدہ کی صبح آفرینش کا آغاز ہوا، اور گو کہ یہ قرون وسطی کے فلسفہ سے بچہ مختلف ہے تاہم اس میں اور زمانہ سلف کی عقلی تاریخ میں ایک بین مائلت پائی جاتی ہے اور اس کی رفتار بھی اسی رخ کی ہوتی ہے، یعنی فلسفہ جدیدہ نشاۃ

کے بعد سے اسی طرح ترقی کرتا ہے جس طرح کہ فلسفہ قدیم نے کی تھی۔ وہ ایمان سے عقل کی طرف رجوع کرتا ہے،

ایک عرصہ دراز کے تعطل و جمود سے بیدار ہو کر قوت فکر تمام مذاہب اور ان تمام شعار پرچم کی بنا مذہب پر قائم ہے نہایت محسوس دیر جمی کے ساتھ ایک ناقدرہ نظر ڈالتی ہے۔ جب ایک دور کا دوسرا دور میں تنیر ہوتا ہے تو اس درمیانی دور کی خصوصیت ہوتی ہے کہ جدید و قدیم تصورات و خیالات میں ایک جنگ شروع ہو جاتی ہے۔ زمانہ ماضی سے ایک قسم کا تنفر پیدا ہو جاتا ہے اور ایک جدید و بہتر حالت کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر جب زمانہ ماضی آہستہ آہستہ پر وہ ضخامین روپوش ہوتا جاتا ہے اس وقت زمانہ مستقبل کی کوئی نمایان صورت بین دکھلائی نہیں دیتی بلکہ یہ ابھی حالت تکون میں ہوتا ہے اسی لیے ذہنی حالت متذبذب سی ہوتی ہے۔ جدید نصب العین اور جدید تصورات و تعلقات کی خواہش بھی ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ ان کی تائید کے لیے زمانہ بھی پر تجسسانہ نظر ڈالی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عقل اپنی حریت ذات کے جذبہ اور انقلاب انگیز قوت کی زیادتی کی وجہ سے بعض وقت ایک لمحہ میں اپنے آپ کو ایمان کے قیود و سلاسل سے آزاد کر لیتی ہے اور اس خطرناک خواب سے جاگ اٹھتی ہے جس میں کہ اس کو مذہبی عقیدہ کی پراسرار سرگوشیوں نے مبتلا کر دیا تھا۔ اور ایک نئی زندگی بسر کرنے لگتی ہے تاہم وہ اپنے گزشتہ عقائد کو بالکل ترک نہیں کر دیتی۔ قدیم تصورات کا جدید نظام سے تطابق قائم کیا جاتا ہے۔ اور پرانے نئے نئے عمارتوں کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں۔

بعینہ یہی حالت فلسفہ جدیدہ کے آغاز کے وقت رونما تھی۔ قرون وسطیٰ کا فلسفہ میں طور پر مذہبی حیثیت رکھتا تھا۔ ایمان اس امر کا تعین کرتا تھا کہ علم کو کن چیزوں کے حصول کی سعی کرنی چاہیے اور اس کا طرز تحقیق کیا ہونا چاہیے۔ عقلی ترقی ایک طویل مسلسل دعا کے سوا اور کچھ نہ تھی۔ ماورائی مباحث و خیالات بعد الموت فلسفیانہ تحقیقات کے موضوع تھے، مگر مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر آخر بناوٹ و انقلاب

زمانہ شروع ہوا، موجودہ نظام سے ایک تلخ جنگ اور اصول حاضرہ سے ایک زبردست تنازع کی ابتدا ہو گئی۔ قدیم عقاید کا نفوذ واپس نہ لے سکتے تھے، اس لیے ہر قسم کے اقتدار (اتھارٹی) کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا گیا اور جھنڈے پر حریت، فکر، فکر، فکر، دیگیا، فکر کے لیے فلسفہ جدیدہ پر ڈسٹنٹ مذہب کی حیثیت رکھتا ہے۔ میرے لیے وہ چیز صحیح نہیں جو صدیوں تک درست مانی گئی ہے، یا کسی دوسرے نے اس کو صحیح کہا ہے، خود رطویا ٹامس اکویناس ہی نے کیوں نہ کہا ہو، بلکہ صرف وہی چیز میرے لیے صحیح ہے جو یقین پیدا کر نیوالی قوت کے ساتھ مجھے بھادی گئی ہو، اس زمانہ کی خصوصیت حریت، فکر و کلیسائی قیود سے آزادی ہے، خشک مذہبیت کے قدیم اصول و عقائد کی بیخ کنی کی جاتی ہے، اردو وسطی کے افکار ترک کر دیئے جاتے ہیں، ماورائی مباحث کے سارے مناشات کا خاتمہ ہو جاتا ہے، مگر پھر بھی اب تک جدید تصور کا پتہ نہیں چلتا، یا کم از کم اتنا تو کہنا ہی پڑے گا یہ ابھی حالت بچون میں ہوتا ہے، اس لیے تغیر کی اس حالت میں فلسفہ کی نظر زمانہ ماضی پر جا پڑی، مگر زمانہ ماضی سے مراد وہ زمانہ نہیں جس سے یہ ابھی علیحدہ ہوا ہے بلکہ عہد طفولیت کا زمانہ مراد ہے، بیان اس کو ایک گونہ نعم البدل لگیا، "غرض فلسفہ ہی تمدن کی اس عظیم نشان رد یعنی نشاۃ جدیدہ اور نسبت میں آٹلا جو ایتالیہ سے نکل کر ساری مہذب دنیا میں دوڑ گئی تھی۔" (فالکنبرگ) میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ جدید فلسفہ جبکا آغاز نشاۃ جدیدہ سے ہوتا ہے اپنے رجحانات میں فطرت کے طرف مائل تھا، یونانی اثرات کی وجہ سے فلسفہ جدیدہ نے اپنی توجہ کو فطرت کے بے غرضانہ مطالعہ اور علوم طبیعیہ پر مرکوز کیا (جیسا کہ کسی زمانہ میں یونان میں بھی ہوا تھا) قدیم فلسفہ یونان سے واقفیت کی وجہ سے دنیا کے متعلق نئے معلومات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی، یہ مقولہ بالکل صحیح ہے کہ فلسفہ دین و تمدن میں جو راہ نیچر (فطرت) کی طرف رہبری کرتی ہے وہ یونان سے ہو کر گزری ہے، فلسفہ جدیدہ کے

سلفہ فالکنبرگ تاریخ فلسفہ جدیدہ ص ۱۰

رجحانات نہ صرف فطرت کی طرف بلکہ انفرادیت کے طرف بھی مائل تھے۔ اس کی خصوصیت نیز ایک یہ بھی ہے کہ وہ تمام چیزوں کا آخری حکم ہر شخص کی عقل کو قرار دیتا ہے اور ایمان کے قیود سے آزاد ہے۔ یہ ہر شخص کی ذاتی رائے اور اس حق کی حمایت کرتا ہے جو ہر آدمی کو بذات خود بلا کسی خارجی اقتداء کے احترام کے تحقیق و تنقید کا حق حاصل ہو۔ مختصر یہ کہ ہر شخص کی عقل اس کے لیے آخری عدالت مرافعہ قرار دیکھائی ہے، عقل کی قوتوں پر پورا پورا یقین کر کے اس کو کائنات کے تمام سمون کو حل کرنے اور اس کے تمام اسرار کو دریافت کرنے کے قابل قرار دیا جاتا ہے۔ اسی خیال پر ڈی کارٹ اسپینوزا اور کینز کے عظیم انسان مابعد الطبیعیاتی مسالک کی بنیاد قائم ہے، اور یہی عقلیت ہے۔

۱۱۔ مگر رفتہ رفتہ ہر شے کو میزان عقل پر جانچنے ہی کے سیلان نے خود عقل ہی میں شک پیدا کر دیا، کیونکہ نہ صرف مادی دنیا بلکہ خود ذہن اس قابل ہے کہ اس کا شاہدہ و محاسبہ کیا جاسکے جس طرح کہ یونان میں ہوا تھا اسی طرح زمانہ جدیدہ میں بھی علوم طبعیہ کے کائناتی دور کے بعد انسانیاتی دور کا آغاز ہوا، تحقیقات نے اپنا رخ علم انسانی کی ابتدا و اصل کی طرف کیا اور فکر کی توجہ نفسیاتی مسائل کی جانب پٹی، سوال پیدا ہوا کہ علم و دقوت کا مبداء اصل کیا ہے؟ کیا یہ تجربہ ہے یا عقل؟ اس قسم کے تحقیقات کی ابتدا جان لاک نے کی جو ڈی کارٹ کے فکری سلسلہ کو لیتا ہے، اپنے پیش رو دیکین کی طرح لاک نے کہا کہ علم کا مبداء و ماخذ عقل نہیں بلکہ تجربہ ہے، بہر حال جس زمانہ میں کہ تجربیت دینی ڈ نظریہ جسکی رو سے علم کا ماخذ تجربہ ہے (برطانیہ میں رائج تھی) اسی زمانہ میں عقلیت جسکی رو سے علم کا مبداء عقل ہے، بری یورپ میں مردوخ تھی، ان تین بڑی قوموں کے ذہنی خصوصیات کا مقابلہ کرتے ہوئے جنھوں نے ڈی کارٹ و کانٹ کے درمیانی زمانہ میں فلسفیانہ مساعی میں حصہ لیا ہے، فاکلینزگ اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کرتا ہے۔ "فرانسیسی کا سیلان تیز فہمی کی طرف ہے، انگریز کا وضاحت و سادگی کی طرف اور جرمنی کا فکر غامض کی طرف، فرانس ریاضیاتی اہل فکر کی زمین ہے، انگلستان

عملی اور جرمنی نظری اہل فکر کی، اول الذکر ارتیابیت کی جنم بھوم ہے، گو پر جوش مفکرین کی بھی یونانی الذکر حقیقیہ کی ہے اور آخر الذکر تصوریہ کی۔

لاک کی تجربیت کو ہیوم نے دجوانگلستان کا ایک نہایت عمیق انظر فلسفی ہی ترقی دی اور اس کو یجآبیت و ارتیابیت کی حد تک پہنچا دیا، بیان پر بھی ہمین فلسفہ کی اس حالت کے مائل یونانی کی عقلی زندگی کا ایک دور نظر آتا ہے، ہیوم کی ارتیابیت نے ایک طرف تو اسکاتش اسکول میں فہم سلیم کو اس کے مخالف کھڑا کیا اور دوسری طرف جرمنی میں ایک عظیم الشان شخصیت کو اپنے ادعائیت کے خواب گران سے بیدار کرنے اور اس کو اپنے امتدادی کارناموں کی تکمیل میں مدد دی ہمارا اشارہ کانٹ کی طرف ہے۔

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ جدیدہ کی ترقی اسی نہج پر ہوئی ہے جس نہج پر کہ قدیم یونانی فلسفہ کی ہوئی تھی، یونانی فلسفہ اپنے عہد طفولیت میں فطرت کی طرف مائل تھا، یہ عالم فطرت کا مشاہدہ کرتا تھا، پھر اس نے اپنی نظر انسان اور اس کے حیات باطنی کی طرف رجوع کی یعنی اولاً تو وہ کوئی نیا تھی پھر انسانیاتی ہوا اور پھر تنفس کے دور سے گذر کر ارتیابیت میں اگر ختم ہو گیا، فلسفہ جدیدہ نے بھی بالکل یہی راہ اختیار کی، جب یہ نشاۃ جدیدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھا ہے تو اسکی خصوصیت منیرہ فطرت تھی جب اس نے ہالینڈ جرمنی اور فرانس کو عبور کیا تو انسانیاتی ہو گیا، اور انگلستان میں پہنچ کر "نظریہ علم" بن گیا اور بالآخر ہمین پر وہ ارتیابیت میں آکر منتہی ہوا، اور جس طرح کہ سوفسطایہ کی ارتیابیت نے سقراط کی اصلاح اور فلاطون کے نظام تصوری کے لیے راستہ صاف کیا تھا، بالکل اسی طرح ہیوم کی ارتیابیت نے کانٹ کی اصلاح کے لیے راہ صاف کی جس نے بعد میں المانی تصوری میں تکمیل پائی، ہیوم نے لاک کی تجربیت کو پنج و بنیاد سے ہلا دیا تھا،

ہیوم کی ارتیابیت سے بچنے کے لیے جس نے ایک ایسے شعلہ کو مشتعل کیا تھا کہ جو اگر کسی آتش گ

مادہ پر جا پڑتا، اور اگر اس کی آتش زنی کو مشیاری کے ساتھ اور تیز کیا جاتا تو خوب جلتا (کانٹ نے اپنے کو ادعائیت کے خواب گران سے بیدار کیا، عقلیت و تجربیت برابر برابر آگے بڑھی جا رہی تھیں باہمی جنگ جاری تھی، نئے نئے دعوے کر کے یہ تناقضات میں مبتلا ہو رہی تھیں کہ کانٹ نے مصاحت یا بھی کے لیے قدم بڑھایا، وہ عالم فکر کے لیے ہلک تھا مگر منکر تھا، اس نے کوشش کی کہ عقل و تجربہ کو ان کے محدود میں محدود کر کے ان کی اسی حد تک قدر کرے جس حد تک کہ علم حقیقت کے حصول میں ان دونوں کا حصہ ہے، عقلیہ و تجربیہ نے علم کے مبدع و اصل کو بحث کی تھی لیکن علم کے امکان کے سوال کو نہیں اٹھایا تھا، اور انھوں نے ذہن انسانی پر سیدھا سادہ بھروسہ کر لیا تھا کہ وہ اشیا کی حقیقت کو سمجھنے کے قابل ہے، اب کانٹ نے خود علم کی طرف اپنی تحقیقات کا رخ کیا، اس نے امکانِ علم کے سوال کو اٹھایا اور خود عقل انسانی ہی کی تحقیق شروع کر دی، اس دعویٰ کے برخلاف کہ ذہن انسانی اشیا کی حقیقت کو سمجھنے کے قابل ہے جس کو کانٹ ادعائیت کہتا ہے (اور اگر صحتِ علم کا انکار کیا جائے تو یہ ارتیائیت ہے) کو گنجلک کا حکیم اپنے نظامِ فلسفہ کو انتقادیت کہتا ہے، کانٹ نے علم کے مبدع و مآخذ اسکی وسعت اس کے دعوے اس کی صحت کے شرائط کی تحقیق کی (دیکھو ونٹ کتاب محوۃ باللائسہ ۲۲۶ فالکنبرگ ایضاً ص ۲۲۱) ظاہر ہے کہ علم کے مآخذ کی تحقیق اور اسکے شرائط کی دریافت کے بعد ہی ہم اسکی وسعت و دائرہ عمل کا تعین کر سکتے ہیں، یہ ہے وہ راستہ جس پر کانٹ نے فلسفہ کو ڈال دیا تھا اور وہ تنگ اسی راستہ پر چل رہا ہے، نئے نئے ہنگام اور نیکی کی تصویریت کانٹ کے اصولِ عقل ہی پر مبنی ہے، علومِ طبیعیہ میں جو جدید تحقیقات ہوئی ہیں ان سے کانٹ اور المانی تصویریت کے ترکہ میں نئے مسائل کا اضافہ ہوتا، المانی تصویریت نے صرف تجربہ کے روحانی واقعات ہی سے بحث کی تھی، کہ یکایک توجہ تاریخ انسانی ہنر و خارجیہ و علومِ طبیعیہ کے طرف منتقل کرائی گئی، انگلستان نے خصوصاً اس کام میں زیادہ حصہ لیا، اس جدید حکیمانہ دور کا سب سے ضروری نظریہ جو آج کل توجہ عام کا مرکز ہے نظریہ ارتقاء ہے،

حصہ دوم

مذہب و مسائل فلسفہ

باب

مقدمہ

۱۔ جن سوالات سے کہ فلسفیانہ تحقیقات کا تعلق ہوتا ہے اور جن مسائل کو فلسفہ حل کرنا چاہتا ہے۔ ان کی تعداد بیشمار ہے، چنانچہ ان میں ہر وہ شے داخل ہے جو انسان کے خالص علمی یا عملی اغراض سے وابستہ ہوتی ہے، مختصر اہم ان تمام کو تین عظیم نشان سوالات کے جواب میں تقسیم کر سکتے ہیں: کیا؟ کیوں؟ کیونکر؟ یا کیسے؟ کیا موجود ہے؟ اور کیونکر موجود ہے؟ ان سہوں کو مابعد الطبیعیات حل کرنا چاہتا ہے، اشیا کے وجود کے متعلق ہم کیا جانتے ہیں؟ اور کیونکر جانتے ہیں؟ ان سوالات سے فلسفہ علم بحث کرتا ہے، ہمارا کیا فرض ہے؟ ہم اس طرح کیوں عمل کرتے ہیں، دوسری طرح کیوں نہیں کرتے؟ یہ سوالات اخلاقیات سے متعلق ہیں، فلسفہ کے مختلف مذاہب و نظامات ان ہی سوالات کے جواب سے پیدا ہوئے ہیں، ہر شخص اور ہر فلسفی اپنی رائے یا سیرت، اپنے ماحول، تربیت اور اقتضائے زمانہ کے لحاظ سے ان سوالات کے جواب دیتا ہے، تختے کا یہ قول نہایت صحیح ہے کہ جس قسم کا آدمی ہوگا اسی قسم کا اس کا فلسفہ بھی ہوگا، یہاں پر اتنا اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اس کا انحصار زمانہ کے اقتضار پر بھی ہوتا ہے۔

تمام مسائل پر بحث کرنے کی فلاسفہ کو ہمت نہ تھی اور نہ درحقیقت زندگی میں اس قدر دھت
 ذہن انسانی خواہ وہ کتنا ہی ہمہ گیر اور تیز کیوں نہ ہو پھر بھی محدود رہتا ہے یہی وجہ ہے کہ تاریخِ فلسفہ
 میں فلسفیانہ نظامات و مذاہب کا تنوع پایا جاتا ہے اور نہ صرف ایک ہی سوال کے جواب اور اسکے
 حل کرنے کے طریقے؛ بلکہ وہ مباحث بھی جنہر فلاسفہ نے اپنی باریک بین و دقیق النظر تخیل کی قوتوں
 کو صرف کیا ہے ہمیشہ وہی نہیں رہے ہیں، اسلئے میں تمام فلسفیانہ مسائل کو تین مجموعوں میں تقسیم
 کرتا ہوں :

۱۔ مابعد الطبیعیاتی یا وجودیاتی مسائل،

۲۔ اخلاقیاتی مسائل،

۳۔ علمیاتی مسائل،

باب ۱

مابعد الطبیعیاتی مسائل،

۱۔ آئیس کے مندر کے ایک منار پر جو سیس میں واقع ہے مندرجہ ذیل الفاظ مسطور تھے: میں
 ہر وہ شے ہوں جو تھی، ہے اور ہوگی اور کسی فانی وجود نے اس حجاب کو نہیں اٹھایا جس میں میری
 غیر قنایت مستور ہے، حکمت جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ اس نے اس حجاب کو اٹھا دیا ہے اور ”مادہ“
 و ”قوت“ ہی وہ چیزیں ہیں جو تھیں اور آئندہ بھی ہوگی، اس دعویٰ کی صداقت و بطلان پر بحث کرنا
 یہ موقع نہیں، یہاں پر ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ذہن انسانی نے اس حجاب کے اٹھانے اور
 اس سرکمون کو پانے کے لیے جو اس قدر بدگمانی کے ساتھ پوشیدہ رکھا گیا ہے، حتیٰ الوسع کوشش
 کی ہے، یہ الگ بحث ہے کہ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہوا بھی ہے یا نہیں،

انسان کے ذہن نے کائنات کی جیساں کو مختلف طرح سے پڑھا ہے اور اسی طرح اس کی

توجہ بھی کی ہے، لہذا ان سوالات کے جنکے حل کرنے کی انسان نے ہمیشہ سے کوشش کی ہے، یعنی موجود کیا ہے؟ مین جانتا کیا ہوں؟ میرا فرض کیا ہے؟ جس سوال نے سب سے زیادہ انسانی شوق کو مشتعل کیا ہے وہ مابعد الطبیعیاتی سوال ہے کہ موجود کیا ہے؟ ازمنہ مختلف مین فلاسفہ نے جو جوابات پیش کئے مین وہ سب مختلف مین اور ان ہی سے مابعد الطبیعیات کے بیشتر مذاہب پیدا ہوئے مین،

اگر ہم کسی معمولی آدمی سے پوچھیں کہ کیا چیز موجود ہے تو وہ بلا پس و پیش یہ جواب دیگا کہ ہر وہ چیز جو میرے ارد گرد ہے، یہ تمام ان گنت چیزیں جنکو مین دیکھتا ہوں، سناتا ہوں، پکڑتا ہوں، چھوتا ہوں، یہ آسمان و زمین، یہ درخت، یہ صیا، یہ آفتاب اور ستارے، یہ فضا مین اڑنے والے پرندے، یہ پانی مین تیرنے والی پھلیاں، جنگل مین گھومنے والے جانور۔ قصہ مختصر وہ تمام چیزیں جنکو مین دیکھتا چھوتا، پکڑتا ہوں موجود مین تاہم ان تمام ان گنت چیزوں مین فرق ہے، بعض تو ایسی مین جو حرکت کرتی مین، چلتی، رینگتی اور اڑتی مین مگر بعض بالکل غیر متحرک مین، اذل الذکر چیزیں ذی حیات مین اور مؤخر الذکر غیر ذی حیات اور خود ذی حیات چیزیں مین جب مرجاتی مین تو حرکت کے تمام آثار ناپید ہو جاتے مین اور وہ غیر متحرک بن جاتی مین،

۱۔ یہ اعضا ہم نے کہاں سے پائے مین؟ یہ طوفان زاقوہ، یہ خون، جگر اور اس کے یہ سائے پر جوش جذبات آخر کیا مین؟ یہ مٹی اور سراب کے سوا کچھ نہیں، نہ تھوڑی دیر پیشتر ان کا وجود تھا نہ اور تھوڑی دیر بعد ان کا نشان رہیگا بلکہ ان کی خاک تک باقی نہ ہوگی۔

مگر آخر وہ کیا چیز ہے جو اس تغیر کو پیدا کرتی ہے؟

۲۔ بھائی بیدار ہو، تم کیوں اس طرح سرسبز زمین پر پڑے ہو؟ یہ سونے کا تو وقت نہیں؟

ہائے تم اتنے زرد کیوں ہو؟ ہائے کیا تم.....! صبح تو بالکل تندرست تھے.....

لیکن وہ مردہ نہیں ہو سکتا! کیا غوشتی کا نام موت ہے؟

یہ ہیں وہ الفاظ جو بابر نے قفل کی زبانی کہلوائے ہیں جب وہ اہل کو مارتا ہوا دیکھتا اور اپنے
کو پہلی مرتبہ موت کے سامنے پاتا ہے اور یہی الفاظ اب تک ہر دم ہمارے جاچکے ہیں اور بالآخر
انسان کا ذہن اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تمام ذی حیات اشیاء میں ایک غیر مرئی چیز ہے جسکو ہم سمجھ سکتے
ہیں مگر دیکھ نہیں سکتے اور جو غیر مادی ہے اور ضروری ہے یہ ہستی ایک روح ہے یا یون کہو کہ نفس ہے۔
اسی روح کی وجہ سے جاندار چیردن میں حرکت و حیات کا وجود ہوتا ہے اور اس کے نکل جانے
کے بعد وہ بے جان اور بے حرکت ہو جاتی ہیں، روح کا یہ عقیدہ تمام قوموں میں پایا جاتا ہے اور اس
سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ہر زبان میں یہ لفظ موجود ہے، غرض شروع ہی سے فلسفیانہ
تفکر کے پہلے انسان نے مادہ اور روح میں فرق قائم کر لیا ہے، مادہ فانی اور روح غیر فانی ہے،
۔ تو بالکل مر نہیں سکتا۔

تجہ میں ایک چیز ایسی بھی موجود ہے جس کے لیے بقا ضروری ہے۔ (بابرن)
مگر فلسفی کو ان مبہم تعلقات سے تشفی نہیں ہو سکتی لہذا اس نے اس مبدع اساسی کو دریافت
کرنے کی کوشش کی جو تمام موجودات کے مادہ اور پایا جاتا ہے اور جس سے تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں،
ایک نے کہا کہ روح کے سوا کسی اور چیز کا وجود نہیں، مادہ ایک دھوکہ ہے اس نظریہ کو رد کیا
کہا جاتا ہے (اور بعض وقت غلطی سے تصوریت بھی کہتے ہیں) دوسرے نے کہا کہ نہیں وجود
صرف مادہ ہی کا ہے، ساری حرکت و حیات مادہ ہی کا فعل یا اسکی ایک صفت ہے جو مادہ کے
افتراق و انفصال کے بعد بالکل موقوف ہوتی ہے کیونکہ وہ مادہ ہی سے وابستہ ہے، یہ نظریہ مادہ
کہلاتا ہے، پھر دوسروں نے اس امر کا دعویٰ کیا کہ مبدع کائنات دو ہیں۔ مادہ، روح۔ اور یہ دونوں
میں جوئے ہیں، اس نظریہ کو تنوید کہا جاتا ہے، نظریہ تنوید کے بالمقابل ایک اور نظریہ ہے،
جسکی رو سے مبدع کائنات صرف ایک ہے، اس کو وحدیت کہا جاتا ہے۔

مادیت اور روحانیت

۲۔ ڈیٹکن کے ایک حجرہ میں رانی ال کے ہاتھ کی ایک مشہور عالم تصویر ہے جسکو ”مدرسہ انیشیا“ کہا جاتا ہے، ارسطو اور فلاطون درمیان میں جلوہ افروز ہیں اور ان کو بشمار تلامذہ اور پیرو گھیرے ہوئے ہیں، فلاطون اپنی انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کر رہا ہے، ارسطو سر دھری کے ساتھ سن رہا ہے اور اس کا سیدھا ہاتھ زمین کی طرف بڑھا ہوا ہے اس مثالیہ تصویر سے نہ صرف ”مدرسہ انیشیا“ کی بلکہ فکر انسانی کی بھی تاریخ کا اور ان تمام مادی و روحانی نظریات کا اظہار ہوتا ہے جو آپ باہم متضاد و متعارض رہے ہیں، روحانیہ کا اشارہ آسمان کی طرف ہے اور مادیہ کا زمین کی طرف،

مادیت

۳۔ مادیت اس نظریہ کا نام ہے جو تعدد و ظواہر کی مبداء واحد سے توجیہ کرنا چاہتا ہے جو دنیا کو ایک وحدۃ سمجھتا ہے اور مادہ کو تمام چیزوں کی اصل قرار دیتا ہے، وہ روح کے کسی ایسے علیحدہ وجود کا منکر ہے جو مادہ سے اس طرح وابستہ یا غیر وابستہ ہو سکتی ہو جس طرح کہ گھوڑے کاڑی میں جتے یا علیحدہ ہوتے ہیں، چنانچہ ماسکات کہتا ہے کہ وہ دمانہ گیا جب کہ روح کا وجود مادہ سے علیحدہ سمجھا جاتا تھا، روحانیت کی طرح مادیت بھی اس فلسفیانہ خیال کی مخالفت کرتی ہے کہ مبداء انتہائی ایک نہیں دو ہیں یعنی نفس و مادہ جسکو نظریہ تنوید کہا جاتا ہے، لیکن مادیت کا یہ دعویٰ ہے کہ مادہ کے سوا کسی چیز کا وجود نہیں جس چیز کو ہم ذہن یا نفس کہتے ہیں وہ اس دائم التغیر مادہ کی بشمار صورتوں میں سے صرف ایک صورت ہے، لیکن مادہ کا مراد وہ عدیم الحولت بیجان شے نہیں ہے جسکو ایک روحانی قوت، جو خود تو اس سے علیحدہ اور جدا ہے، حیات بخشتی ہے، قوت مادہ کے ذات میں داخل ہے اور مختلف صورتی تبدلات میں اپنا اظہار کرتی ہے، حیات و فکر

اس کے باطنی صفات میں اور یہ کمالات مادہ کے ایک مرکب مجموعہ کا نتیجہ ہیں، زماں حال کے ایک مادہ پرست مولسکاٹ کے نزدیک مادہ سے علیحدہ کسی قوت روح یا خدا کا تصور جو قائم بالذات ہو محض لغو ہے، مادہ کے خلاف ایک روح مطلق، مادہ سے علیحدہ ایک خلاق مطلق قوت محض لغویت ہے، تمام مظاہر نفسی ہمارے جسم کے ایک عضو کے اعمال میں یہ عضو دماغ ہے، انکسار و جذبات اور ارادوں کا انحصار اسی عضو کی قوت و فعل مقدار و ساخت پر ہے، تنفیات دراصل دماغ کی مقویات ہے، فکر مادہ کی حرکت کے سوا کچھ نہیں جو مادہ کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے، عمل ذہن قوت حیات کا ایک خاص طور ہے، جبکاتعین مخ کی مخصوص ساخت سے ہوتا ہے، وہی قوت جو بذریعہ مدہ ہضم کرتی ہے، دماغ کے ذریعہ فکر کرتی ہے، ایسے نفس انفرادی یا روح کا تصور جو جسم سے جدا اور عضو مادی سے علیحدہ ہو فلسفیانہ خیال کے عمل و تنفیات کی ہرزہ سرائی کے سوا کچھ نہیں، اسکی کوئی حکیمانہ قدر و قیمت نہیں، مختصر یہ کہ ہر چیز یا تو مادہ ہے یا مادہ کا طور و مادہ نامتناہی اور غیر فانی، اس کے قوانین عیدم تغیر و ازلی ہیں، اسکو نہ کسی انسان پیدا کیا نہ خدا نے، وہ ہمیشہ سے تھا اور ہمیشہ رہیگا، وہ ناقابل تغیر و غیر فانی ہے، کوئی چیز فنا نہیں ہوتی، نہ ایک سالہ نہ ایک کستور، صرت صورت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، بقول شکسپیر کے کہ

”تجگر سیزر مر کر خاک ہو جانے کے بعد بھی ہوا اور دکنے کے لیے ایک سوراخ کو بند کر سکتا ہے“
 پروفیسر کارل واث نے فکر کی تعریف میں یہ تک کہد یا کہ ”دماغ فکر کو اسی طرح پیدا کرتا ہے جس طرح کہ جگر صفرائی کو پیدا کرتا ہے اور گوسف پیشاب کو تنفس و حیات، فکر و ضمیر تمام مادہ کے پیداوار ہیں، وہ مادہ کے ہر سالہ میں مضمرد و نمان میں اور سالات کے ایک مرکب مجموعہ میں ظاہر ہو جاتے ہیں جس قدر حیوانی اعضا کے مادی حالات میں پیچیدگی ہوگی اسی قدر ان کے اعمال و وظائف بھی زیادہ مرکب اور پیچیدہ ہونگے، دماغ سب سے زیادہ عجیب و غریب، سب سے زیادہ نازک اور لطیف عضو ہے“

اس کا وظیفہ یا مخصوص عمل "نکر" ہے، لیکن مادہ کوئی ایسی عظیم حرکت غوس شی نہیں جس میں ذاتی حرکت نہیں پائی جاتی اور جو بذات خود بغیر کسی دوسری قوت کی مدد کے حیات، نفس و شعور کے مظاہر کو پیدا نہ کر سکتا ہو، مادہ ہمیشہ مرئی و غوس نہیں ہوتا، یہ ان تعداد کمسرات پر مشتمل ہے جو ایک گسی غیر مرئی و غیر عضوی حالت میں پائے جاتے ہیں، ان ہی کمسرات کی موزون حرکتوں کی وجہ سے مادہ مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے، اور اس سے مختلف مظاہر و آثار مثلاً سختی نرمی رنگ حرکت امتداد قدامت وغیرہ پیدا ہوتے ہیں جو صرف مادہ کی فعلیت ہی کا نتیجہ ہیں، فکر و حیات بھی ان ہی ظواہر سے تعلق رکھتے ہیں، اگر وہ بذاتِ مادی نہیں بلکہ جیسا کہ مجنر اپنی کتاب مادیت پر آخری الفاظ میں لکھتا ہے "یہ خود مادہ نہیں بلکہ مادہ کے افعال ہیں۔" مادہ جو نامتناہی الصغریٰ ذات (کمسرات) پر مشتمل ہے، فقائین علی السوئے منقسم نہیں ہے بلکہ مجموعہ میں پایا جاتا ہے جیسے صنایہ بادلون، آفتابون، سیارون اور دیگر اجرام مادی میں، خواہ مادہ کی طرح کمسرات یا ان کے مرکبات کی حرکت مادی اور کیرسان نہیں، مادہ کے بعض حصے نہایت سریع حرکت میں اور بعض نہایت بطنی و حرکت، بیشمار منازل ارتقا طے کرنے کے بعد مادہ نے ہماری اس زمین کی صورت اختیار کی ہے جو ایک جامہ کشیف اور مستقل جسم ہے، انسان نے بھی ارتقا کے سیکڑوں درجے طے کئے ہیں جب کہیں اسکا دماغ، جو آلہ فکر ہے، اس نقطہ کمال کو پہنچا ہے جس کا نتیجہ یہ تہذیب جدید ہے، موت کے متعلق مجنر نے اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کیا ہے: "اکابر فلاسفہ نے موت کو فلسفہ کی علت اعلیٰ قرار دیا ہے، اگر یہ صحیح ہے تو پھر زمانہ جدیدہ کے تجربی یا اختباری فلسفہ نے سب سے زیادہ عظیم فلسفیانہ سوچ کو حل کر دیا ہے (منطقی و تجربی ہر دو طرح) کہ موت کوئی چیز نہیں اور وجود کا عظیم نشان

Last words on materialism

۱۰

Man in the Past, Present, & Future (۱۰۰۰ سال قبل، حال، مستقبل)

۱۸۷۷ء صفحہ ۷۵ میں کسی کو اس مضمون سے خاص قسم کی دلچسپی
 Dr. K. H. Johnson & Co. Modern Science & Art کا مطالعہ کر
 London 1889

راز دائمی تغیر میں نہاں ہے، ہر شے غیر فانی و ناقابلِ زوال ہے، صغیر ترین مشروبات الارض سے بیکر
عظیم ترین اجرام سماوی تک ریت کا ذرہ، پانی کا قطرہ نیز موجودات کی ارفع و اعلیٰ ہستی یعنی انسان
اس کے افکار سب زوال و غیر فانی ہیں، صرف ہستی کی ظاہری صورتیں تغیر پذیر ہیں لیکن خود ہستی، الائن
کماکان، و ناقابلِ فنا ہے، ہم مرجانے کے بعد فنا نہیں ہو جاتے، بلکہ صرف ہمارا شعور ذاتی یعنی وہ عارضی
صورت جسکو ہماری ازلی و غیر فانی ذات نے کچھ عرصے کے لیے اختیار کیا تھا فنا ہو جاتی ہے، اور ہم
اپنی قوم اپنے اہل و عیال اپنے ورثہ اپنے افعال و افکار، المختصران تمام مادی و نفسی کارناموں کے
ذریعہ زندہ و موجود رہتے ہیں جو ہم سے اپنے وجود شخصی کے قلیل عرصہ میں بنی نوع و فطرت کی بقا
کی خاطر عمل میں آتے ہیں ؟

گرمادیت و وحدیت پر مبنی ہے تاہم اس کا میلان بالضرور احکام کی طرف ہے کیونکہ وہ مادہ
کے سوا ہر چیز کا انکار کرتی ہے، مادہ سے مخلوقضامین دیوتا اور ارواح، شیاطین اور بھوت پریت کی
گنجائش نہیں، مادیت لات جانتی ہے، نہ عرش، نہ وہ خدا کا اقرار کرتی ہے نہ شیطان کا، فطرت کا
وجود کافی ہے، کوئی مافوق الفطرت شے نہیں پائی جاتی، مادیت کے ایک مصنف کا قول ہے کہ
مافوق الفطرت واقعات کی اصل مشاہدہ فطرت کے غلط طریقے، التباسات و توہمات اور پادریوں
کے دھوکوں کے سوا کچھ نہیں،

مادی نظریات کے مختلف خصوصیات کا تفصیلی تذکرہ اس عام مختصر رسالہ میں بر محل نہ ہوگا
لیکن ان کے آغاز اور ان کی ترقی کا ایک مختصر خاکہ بیان پر دیا جاسکتا ہے، لائنک اپنی تاریخ
مادیت میں کہتا ہے کہ "مادیت اتنی ہی قدیم ہے جتنا فلسفہ لیکن اس سے زیادہ قدیم نہیں یہ وہ پہلی فلسفہ
کوشش ہے جو دنیا کو بحیثیت وحدۃ تصور کرنے اور جو اس کی فاحش تعطیوں سے بچنے کے لیے کی گئی
تھی، مادیت کا نشان اس زمانہ سے ملتا ہے جس زمانہ سے کہ فلسفیانہ فکر کا آغاز ہوا ہے، یہ قدیم

زندہ ست نیون کے بد مذہب میں موجود ہے۔ اہل چین کے مذاہب میں اور سلف کی سب سے زیادہ
 مستند مذہب قوم "اہل مصر" میں بھی پائی جاتی ہے، مگر ہم یونان میں اسکو پہلی مرتبہ ایک با ترتیب
 صورت میں پاتے ہیں، یونان کے قدیم فلسفی ماد میں تھے، انھوں نے اس اصلی مادہ کی تحقیق کی جس
 تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں، ہر حال نظریہ مادیت کو سالمیہ نے ترقی دی، لیوئیپس اور اس کا شاگرد
 "دیفرامیس" (منطق م) باشندہ ایدیرا جو تھریس کا ایک شہر ہے، جو ماد میں کا سرگروہ کہلا
 جاسکتا ہے، سالیہ تھے، دیفرامیس نے (جو یونان کے طبیعیین میں سے ایک زبردست عالم تھا)
 سالمات کا نظریہ ایجاد کیا، سالمات میں حرکت پائی جاتی ہے، یہ کسی خارجی قوت یا سبب کی دی
 نی نہیں ہے بلکہ یہ سالمات کی خود مامیت ہی میں داخل ہے، دیفرامیس کے نظریوں کو اپلیورس
 (منطق تمام) نے یا اور اس نے مادہ کو جو ہر کلی قرار دیا، اس کے نزدیک روح و نفس فکر و شعور تمام
 مادہ کے عوارض ہیں، اپلیورس کے متبعین میں سے قابل ذکر یو کری شیوس کیروس (منطق م)
 زما کا مشہور مصنف شاعر اور فلسفی ہے جس نے اپنے خیالات کا اظہار اپنی مشہور نظم "ماہیت اشیاء"
 میں کیا ہے، بقول لانگ کے اسی شہرہ آفاق نظم کی وجہ سے اپلیورس کے اصول و عقائد نے فلسفہ
 جدیدہ پر اتنا گہرا اثر کیا ہے،

قرن دہلی میں مذہب کے کورانہ ایمان یا "دین الیجائز" نے روح انسانی پر قبضہ کر لیا تھا، چنانچہ
 "ماہیت حقیقی ثنویت" (یعنی روح و مادہ کے عقیدہ) سے مغلوب ہو گئی، اس کے علی الرغم فرانس کے فلسفی
 گنڈی امداطایہ کے بروٹو جیسے چند افراد کی کمزور آواز میں سنائی دیتی تھیں مگر یہ بھی بہت جلد خاموش
 کر دیکمیں چنانچہ بروٹو، ۱۷ فروری سنہ ۱۷۹۷ء میں کیا ہونے والی (واقعہ روم) میں زندہ جلا دیا گیا، زندہ
 جلا دینا (منطق م) میں ہاں ہاں سے حال میں بری کارہے والا تھا، انگلستان میں سب سے پہلے مادی نظریات کا
 حیا کیا، اس کے نزدیک دنیا کے تمام حقیقی مظاہر حرکت کا نتیجہ ہیں، کوئی غیر جسمانی ارواح کا وجود

نہیں، روح سے اسکی مراد وہ اجسام مادیہ ہیں جو غایت لطافت کی وجہ سے مددک یا کھواس نہیں، انگلستان سے مادیت نے فرانس کو چکایا، یہاں پر لائٹ (۱۷۵۹ء) نے اپنے تصنیف میں ادیرین ہاباکٹ نے اپنی کتاب "نظام فطرت" میں اس کو نہایت بیباکی کے ساتھ بیان کیا، انقلاد فرانس کے زمانہ میں کیا نہیں (۱۷۵۹ء تا ۱۷۸۹ء) نے مادیت کے اصول کو واضح طور پر مرتب کیا، جرمنی میں جہان پر تصویریت کے سیلاب (نختہ ہشتنگ اور سگل کے فلسفیانہ نظام) نے مادیت کو دہرے بار دکر دیا تھا، علوم طبیعیہ کے احیاء نے پھر مادیت میں سچان پیدا کر دیا، مولسکاٹ جسکی رہنمائی (حکمت) کی ایجابی قوت تھی، آخری صدی میں ایک جدید و طاقتور مذہب مادیت کا مبلغ تھا، اس نے اپنی کتاب میں ایک یہ اصول موضوعہ بیان کیا کہ بغیر مادہ کے قوت نہیں اور بغیر قوت کے مادہ نہیں، مولسکاٹ کے بعد ایک متاثرہ نچری کارل واٹ نے اپنے مادی رجحان کو ظاہر کیا، لڈو بکز مولسکاٹ کے زیر اثر مادیت کا پر جوش ترجمان بن گیا، اس کا مشہور کارنامہ قوت و مادہ نامی کتاب ہے جو "مادیت کی پیمائش" کہلاتی ہے۔

”روحانیت“

یہ مادیت آیا اس فطرت کے بالکل خلاف جو موجودات اور حیات فکر و احساس اور مختلف مظاہر ذہنیہ کے مادی الاصل ہونے کا قائل ہے، ایک روحانی نظریہ ہے جسکو روحانیت کہتے ہیں،

اس کتاب میں لفظ روحانیت سے مراد وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے جس کے نزدیک سوائے روح یا نفس یا ذہن کے کسی اور عنصر کا وجود نہیں، لہذا روح نہ روحانیت اور روحانی یا ذہنی مادہ نہ مادیت اور مادی الفاظ کے بالمقابل ہیں، گوکہ انگریزی میں لفظ "روحانیت" اور "مادیت" و "مادیت" تصوریت سے کم استعمال پر مبنی ہیں، لفظ "تصوریت" کو "ادیت" کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں نہ صرف فحش کی تصوریت ذہنی اور شلنگ کی تصوریت خارجی اور سگل کی تصوریت مطلقہ اور کائنات کی تصوریت مادی کے درمیان فرق کرنا پڑتا بلکہ علمیات یا نظریہ علم کی تصوریت اور حیات کے ایک خاص نظریہ کے درمیان بھی فرق قائم کرنا پڑتا، یہ قارئین کی پریشانی کا باعث ہوتا کیونکہ ایک بے غوام کی خاطر لکھی گئی ہے، علاوہ ازیں بہت سی توجہات و تعریفات کی بھی ضرورت ہوتی، جن کا یہ مناسب موقع نہیں، لہذا میں نے لفظ "روحانیت" کو اس کے مابعد الطبیعیاتی معنی میں استعمال کیا ہے اور "تصوریت" کو "علمیات" و "حیاتیات" کے لیے رکھ چھوڑا،

بعض وقت اسکو تصوریت بھی کہتے ہیں اور مادیت کے متضاد قرار دیتے ہیں، لیکن گو یہ بالکل غلط نہیں
 تاہم پریشان کن ضرور ہے، تصوریت وہ نظریہ ہے جو حقیقت کے متضاد ہے، اور اس کا بیان نظریہ
 علم واسطے باب میں ہوگا، حد و حد کی اس غلط تعریف کا نتیجہ یہ ہوا کہ مادیت کے معنی میں غلط فہمی
 پیدا ہو گئی اور اس سے وہ نظریہ تبسیر کیا جانے لگا، جو خود غرضی اور ادنیٰ ترغیبات و میلانات کی
 تعلیم دیتا ہے چنانچہ مادیت ایک حقارت آمیز لفظ ہو گیا ہے، لہذا مادیت و روحانیت کے فرق
 کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے، اول الذکر نظریہ جسمانی غیر شعوری و عدیم الحکمت مادہ کو تمام
 اشیاء کا مبداء اساسی قرار دیتا ہے جس میں ترتیب و ترقی کے بعد حیات و احساس پیدا ہوتے ہیں اور
 جو صرف اس حالت کو پسچکر عظیم الشان نفسی اعمال کو پورا کرتا ہے، اذلانی الذکر نظریہ یعنی روحانیت
 کی رو سے اس ہستی کی ماہیت حقیقی جو ظواہر کے پس پردہ مصروف عمل ہے، روحانی اور غیر مادتی ہے،
 روحانیت کے مختلف مذاہب کے تفصیلی بیان سے قطع نظر کر کے ہم مختصراً یہ کہہ دینا چاہتے ہیں کہ
 روحانیت اس مر کے اثبات کی کوشش کرتی ہے کہ گو فکر کا دماغ سے تعلق ضرور ہے تاہم یہ اس کا
 ہرگز نتیجہ نہیں، یا فلسفیانہ طرز تبسیر کو اختیار کر کے ہم اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ دماغ فکر میں علت
 معلول کا تعلق نہیں، دماغ فکر کا ایک ضروری آلہ یا عنصر ہے مگر وہ اس کو پیدا نہیں کرتا، فکر انسانی جو اپنی
 شخصیت سے اور اپنی انفرادیت و قوۃ اختیاری سے باخبر ہوتی ہے، ہرگز کوئی شعور مادہ کی آفرینہ
 نہیں خواہ مادہ اپنی ترکیب و تنظیم کی اعلیٰ ترین حالت ہی میں کیوں نہ ہو،

مادہ فکر و احساس نہیں کر سکتا، بالفاظ دیگر جس چیز کی فکر یا احساس کیا جائے (یعنی جو موضوع ہم
 بعینہ فکر و احساس نہیں کر سکتی) (یعنی ذہنی نہیں ہو سکتی)

۱۔ بعد الطبیعیاتی روحانیت کو جدید روحیت (اسپرٹزم) سے غلط فہم نہ کر دینا چاہیے جس سے مراد مردوں کے ارواح کا
 بلاناہدہ منیر وغیرہ کو بغیر من کے حرکت دینا وغیرہ ہے یہ عمل (اکٹزم) اور سکریم کے دائرہ سے تعلق رکھتا ہے،

لہذا اشیا کا جو حقیقی ایک خاص غیر مادی قوت ہے یعنی وہ روح ہے جو اپنی شخصیت سے واقف ہے، ہم جو اس کے ذریعہ نہ اشیا کے جو حقیقی کو سمجھ سکتے ہیں نہ اس کا ادراک کر سکتے ہیں، بلکہ عقل تجربی کے ذریعہ اس کا ادراک کر سکتے ہیں، لہذا اسکی ماہیت بھی روحانی اور تجربی ہوگی،

روحانیت مادیت کے بعد پیدا ہوئی ہے، انسانی ذہن جو اس پر اسرار و نامعلوم شے کا شائق ہے جو ہماری تصدیق و تحقیق کی تمام قوتوں سے ماوراء ہے، مادیت سے زیادہ عرصہ تک کہیں نہیں پاتا جو زندگی کے تمام اسرار و رموز کو پہچان کر دیتی ہو یہی وجہ ہے کہ نوع انسان حکمت پر ایمان نہ لاکر مذہب کی طرف ہمیشہ رجوع کرتی ہے، ابتدا سے تاریخ فکر انسانی سے مادیت و روحانیت کے درمیان فلسفہ کے دائرہ میں تفوق و برتری کے لیے ہمیشہ پیکار رہی ہے، فلاطون نے روحانیت کا ایک نظریہ بیان کیا تھا، اس کے نزدیک تصورات کا وجود حقیقی ہے، یہ تمام مظاہر و آثار کے اصلی نمونے ہیں، زمانہ جدیدہ میں ڈیکارٹ نے روحانیت کا جھکا کر لیا، لیکن نیزاں نے اسکا منہ مار دیا، اس کو پائیکل تک پہنچا دیا، نیزاں کے نزدیک تمام اشیا کی ماہیت ایک ہے اور روحانی ہے یہ ایک تو ہے مگر نامائی مابعد الطبیعیاتی نقاط یا مومات میں منقسم ہے، مونا دو کو خدا نے پیدا کیا ہے یہ محمد و قنای ہے، مادی نقاط یا مومات کا عدم انقسام صرف ظاہری ہے، وہ مابعد الطبیعیاتی نقاط کا ایک مجموعہ ہیں، اور استد کوئی حقیقی شے نہیں بلکہ یہ قوتوں کی ہم زمانیت و معیت کا نام ہے،

اشیا کا جو حقیقی ایک غیر مادی شے یعنی قوت ہے، خدا نے مومات یا مومات کو قوت کو خلق کیا ہے یہ قوت عقل سے متصف ہے اور ایک دوسرے کے مائل یا مانند نہیں، غرض مونا دو ایک قوت یا فعلیت روحانی ہے جو دائم تغیر حالات میں ظاہر ہوتی رہتی ہے، یہ کائنات کا ایک لازوال و قائم آئینہ ہے، اور نامائی مکنہ تصورات پر شکل ہے جو حالت غیر شاعرہ سے حالت شاعرہ میں آنے کے لیے کوشاں ہیں، شعور تصورات و احساسات کا ایک شہسہ ہے جو ہر مونا دو کی ماہیت سے روان ہے،

مادہ موادات کا مجموعہ مرکب ہے، بہر حال ایسے بھی موادات ہیں جو ابھی حالت غیر شاعرہ میں ہیں اور غیر ذی روح مادہ ان ہی پر مشتمل ہے،

مواد جس لفظ کا ترجمہ ہے وہ دراصل یونانی لفظ ہے جس کے معنی وحدت کے ہیں، لہٰذا اس لفظ کو بردنو کی کتاب "دی مواداؤسے" یا ہے، دنیا مشین نہیں ہے، یہاں کی ہر چیز قوت حیات روح، فکر اور خواہش ہے موادات غیر متد نہیں،

جسم وجود مادی کا استدہا ہے، لیکن اسکی ماہیت کیا ہے، نیز جواب دیتا ہوں کہ اسکی ماہیت قوت ہے جو غیر مادی غیر متد غیر منقسم و ناقابل قضاہر موادات کے بلحاظ کمال مختلف درجے میں، کمال ترین موادات حاکم ہیں اور جو مرتبہ کمال میں ادنیٰ محکوم ہیں، غیر ذی روح مادہ ان موادات کا مجموعہ ہے جو مرتبہ کمال میں ادنیٰ ہیں، اور جنہیں حاکم مواد موجود نہیں، لیکن یہ غیر ذی روح نہیں کیونکہ ہر فرد بذاتہ روح جسم ہر فرد کا مجموعہ ہے، یعنی وہ روح بھی ہے اور مادہ بھی، روح اس کا جوہر مادی ہے، اور جسم ظہور محسوس، نیز تو پھر بھی کسی قدر مادہ کی حقیقت کا قائل تھا لیکن برکھ نے ایک قدم اور آگے بڑھ کر خالص روحانیت کے نظریہ کو پیش کیا ہے، جارج برکلی کلاسیکی کا بنیاد (اسقف) (۱۶۸۵ تا ۱۷۵۳ء) تھا جس کے متعلق حال کے ایک جرمن مصنف نے شاید نا انصافی سے کہا ہے کہ وہ ایک بڑا انسان دوست مگر چھوٹا فلسفی تھا، برکھ نے یہ تعلیم دی کہ مادہ کا وجود سوائے وہم و خیال کے اور کچھ نہیں، روح یا نفس ہی کا صرف وجود ہے تصور شے مدرکہ کا نام ہے اور جس چیز کو ہم شے حقیقی و موجودہ نہ، انجارج سمجھتے ہیں اس میں اور اس کے تصور و مثال میں کوئی فرق نہیں اور بن تصورات کا ادراک کرتا ہے اور ساتھ ساتھ خود اشتیاء کو بھی پیدا کرتا ہے، ذہن سے خارج کسی چیز کا وجود نہیں، نیز اشتیاء کے وجود خارجی کو تسلیم کرتا تھا برکھ نے غیر مدرکہ اشتیاء کے وجود کا انکار کر دیا، آفتاب و ماہتاب اور درختوں کا وجود ہی باقی نہیں رہ سکتا اگر کوئی ذات

ان کا ادراک کرنے والی موجود نہ ہو، بہر حال ذہن (برکے تعدد و اذہان کا قائل ہے) صرف ہذا ہے یا اپنے ارادہ کی قوت سے اشیاء یا تصورات کا ادراک نہیں کرتا بلکہ وہ ان کو زیادہ تر ایک قادر مطلق روح یا خدا کے ذریعہ ادراک کرتا ہے جس پر اس کا انحصار ہے اور جس کا وہ محتاج ہے، اس روح نے ہم پر تصورات کو مرتسم کیا ہے جن کے ادراک کو ہم عام طور پر اشیاء حقیقیہ کہتے ہیں اپنی کتاب "سرس" میں جان پر وہ ہر تغیر کے صحت بخش خواص سے ابتدا کر کے ذات مطلقہ پر اگر ختم کرتا ہے، کہتا ہے کہ "تصورات ذہن کی گہری ہوئی بے اصل چیزیں نہیں بلکہ نہایت حقیقی عقلی و عظیم التغیر موجودات ہیں، اسی لیے یہ جو اس کے ان سرریع الزوال اشیاء سے بھی زیادہ حقیقی ہیں جنہیں استقلال نہ ہونے کی وجہ سے وہ سائنس کا موضوع بحث نہیں قرار دیئے جاسکتے اور نہ علم عقلی کا موضوع بحث بن سکتے ہیں۔"

زمانہ جدیدہ میں برن لوئیس نے اپنی کتاب "عالم صغیر" (MICROCOSMIS) میں روحانی نظریات کو پیش کیا ہے، شوپنہار جو ارادہ کو سیدہ اشیاء مانتا ہے اور فشر جو ہر شے کی حیات کا قائل ہے روحانیہ میں،

وحدت و تنوید

بعض فلسفی مبدع موجودات کو واحد تسلیم کرتے ہیں خواہ یہ روحانی ہو یا مادی لیکن بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ کائنات دنیا اور انسان، دو جدا گانہ دینر مبدعوں کی ترکیب کا نتیجہ ہیں ایک روح اور ایک مادہ جو ایک ساتھ موجود ہیں جن لوگوں نے پہلے عمل (یا جواب) کو قبول کیا ہے یعنی جو ایسے مبدع یا محل واحد کے وجود کے قائل ہیں جو تمام مظاہر و آثار کے تحت پایا جاتا ہے، وہ وہ وحدہ کہلاتے ہیں اور ان کا نظام فلسفہ وحدت کہلاتا ہے، چنانچہ کرسٹوفر ڈلف کہتا ہے کہ وحدیہ وہ فلسفی ہیں جو ایک قسم کے جوہر کے قائل ہیں لیکن مادہ یہ ہیں اگر یہ مادہ کو محل قرار دیتے ہیں

یا روحانیہ اگر روح کو اشیا کی ماہیت سمجھتے ہیں۔

ہارٹمان اپنی کتاب فلسفہ ذات غیر شاعرہ میں کہتا ہے کہ وحدیت کا میدان مذہبی یا فلسفیانہ اعلیٰ نظامات میں پایا جاتا ہے، اور ثنویت بھی جو روح و مادہ و دون کی قائل ہے وہ بھی محض نیا فلسفہ اذہان کی ایجاد نہیں بلکہ اکابر فلاسفہ نے ابتدا سے تمدن سے یکسر زمانہ جدیدہ تک اسکی برابر حجت کی ہے، پھر دلف کے الفاظ میں ہم ثنویہ کی اس طرح تعریف کر سکتے ہیں کہ وہ مادی و غیر مادی ہر دو جوہر کے قائل ہیں ۵

انکس غورث، ارسطو اور واقعہ تمام ثنویہ تھے ازمانہ جدیدہ میں دیکارٹ نے نظریہ ثنویت کو ترقی دی، بین اقتضائیمہ اور گیولٹکس نے کچھ ترمیم کی، اہرہٹ لائز اور فحے بھی ثنویہ سمجھے جاسکتے ہیں انکس غورث (منہرقم) نے علاوہ یک عدیم حرکت بے عقلی مادی جوہر کے ایک بے عقلی کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے، جو حرکت کی علت ہے یہ مادی جوہر یا عنصر غیر شاعرہ ہے، اور بہت خود حرکت پیدا کرنے کے قابل نہیں، جو شے کائنات میں حرکت و حیات کو پیدا کرتی ہے وہ مبدیہ روحانی ہے جس کو انکس غورث نفس یا عقل کہتا ہے اور جو شعور سے متصف ہے،

سلف کے دو عظیم شان فلسفی نطاٹون اور اس کا شہرہ آفاق شاگرد ارسطو ثنویہ ست، انطاٹون مبدیہ صوری و مادی کا قائل ہے وہ جس اور تصورات کی دنیا کو تسلیم کرتا ہے اور عالم تصور است کو عالم محسوس کی اصل قرار دیتا ہے، ارسطو بھی ثنویت کا قائل ہے، کیونکہ وہ بھی دو مبدیوں کو مانتا ہے، ایک مادہ جو منفعل ہے، دوسری صورت جو اپنی ذاتی قوت سے متصف ہے، لیکن اسکا یہ قول کہ صورت یا تصور اور مادہ الگ الگ نہیں پائے جاتے دہرستی صورت، اور مادہ دونوں تصور بھی ہے اور مادہ بھی جہم بھی ہے اور روح بھی) اس کے نظریہ کو وحدیت کے قریب پہنچا دیتا ہے

یا کم از کم ان میں وحدیت کی ایک جھلک ضرور پیدا کرتی ہے، قرون وسطیٰ میں ثنویت کا رنگ چارہا، کیونکہ یہ نظریہ عیسوی عقائد کے مطابق تھا، فلسفہ جدیدہ میں ثنویت کا بانی ڈیکارٹ ہے اس نے مادہ (شیء ممتد) اور ذہن (شیء ذی فکر) میں تمیز قائم کی کہ یہ بالکل مختلف جوہر ہیں، ایک دوسرے کے بالکل مخالف مضاد ہیں، ایک دوسرے کے مانع و منافی ہیں،

ذہن یا روح غیر ممتد غیر مادی، فاعل و آزاد ہے، لیکن جسم یا مادہ ممتد اور بے روح ہے، انسان روح و جسم ہر دو کی ترکیب کا نتیجہ ہے،

روح کی صفت مخصوصہ فکر ہے اور مادہ کی امتداد،

جسم کی حرکتوں کی علت روح ہے جو جسم کی محتاج نہیں اور جو ناقابلِ قتا ہے جسم و روح کا اجتماع و تعلق حرام مغزیں ہوتا ہے، اسپینوزا نے ڈیکارٹ کے نظریہ سے شروع کر کے امتداد و فکر کو ایک ہی جوہر کے مختلف صفات قرار دیا جو فطرت یا خدا ہے، کیونکہ مختلف جوہر جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف و مضاد ہیں کبھی متحد نہیں کئے جاسکتے اس لیے وہ وحدیت کا حامی ہے، موجودہ زمانہ میں لائبرل اور نئے کوثنویہ میں شمار کیا جاسکتا ہے،

”تمام سادہ اور غیر فلسفیانہ اذہان کا عقیدہ اور تمام مذاہب کا بنی ثنویت ہے“

ہیگل اپنے رسالہ ”وحدیت میں کہتا ہے کہ“ اکثر قدیم مذاہب و فلسفیانہ نظام ثنویت کے حامل ہیں اور خدا و عالم خالق و مخلوق، روح و مادہ کو دو بالکل جدا جوہر قرار دیتے ہیں، یہی کھلی ہوئی ثنویت اکثر خالص کلیسائی مذاہب میں پائی جاتی ہے، خصوصاً ان تین عظیم الشان مذاہب میں جو قائل وحدانیت ہیں اور جن کے بانی مشرق کے تین شہرہ آفاق انبیاء موسیٰ، عیسیٰ، و محمد ہیں،

دنیائی و کونیائی مسئلہ

اس سوال سے کہ وجود کس شے کا ہے؟ ایک اور سوال جو فلسفیانہ فکر کی ابتداء سے

ذہن انسانی پر تسلط ہے نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے کہ کیسے موجود ہے؟ یا دنیا کس طرح وجود میں
 آئی؟ اس وحدت تامہ نے جو فطرت کی کثرت ظاہری اور مرئی و غیر مرئی دنیا میں موجود ہے انسانی
 ذہن، حتیٰ کہ معمولی آدمی کے بھی ذہن کو ابتدا ہی میں متاثر کر دیا تھا اور انسان نے بہت جلد پا لیا کہ مظاہر
 عالم باصنا بطبعی کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں نیز ایسے قوانین بھی موجود ہیں جو ناقابل شکست ہیں
 اپنی زندگی میں بچپن سے لیکر بڑھاپے تک اس نے دیکھا کہ ہر شے میں زمین سے آسمان تک
 ترتیب و قانون کی ایک حیرت انگیز شان پائی جاتی ہے، یکسانی قدرت میں ایک خاص تنظیم
 اور مظاہر فطرت کی ظاہری پریشانی میں ایک ترتیب کا پایا جانا سطحی سے سطحی ناظر پر بھی گہرا اثر
 کئے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، لہذا قدرۃ یہ سوال پیدا ہوا کہ آخر اس ترتیب و تنظیم کی علت کیا ہے؟ یہ
 کس طرح پیدا ہوئی؟ یونان کے پہلے فلسفیوں نے خیال کیا کہ انھوں نے کسی مبداء واحد مثلاً پانی
 (طالس) قضا (اناکزمیندر) ہوا یا سانس (انکسانس) یا آگ (ہیرقلیتوس) کے وجود کو تسلیم
 کر کے اس مسئلہ کو حل کر دیا ہے، ان کے نزدیک ہر شے مبداء واحد سے نکلی ہے اور اسی کی طرف
 رجوع کرنے کی کوشش کرتی ہے، بالکل صحیح، مگر پھر بھی یہ سوال لائیل رہ گیا کہ موجودات کی یہ
 ترتیب و تنظیم احتمال و پریشانی سے کس طرح پیدا ہو سکتی ہے؟ اور اپیکورس جیسے ایک طباع
 لڑکے نے اپنے استاد کو (جس نے اپیکورس سے کہا تھا کہ ہیزٹیک رو سے دنیا احتمال و پریشانی سے
 پیدا ہوئی ہے) اس سوال سے متحیر کر دیا تھا کہ خود اس احتمال و پریشانی کا مبداء کیا ہے؟ آخر
 اس مبداء واحد یا ان مبادی کثیرہ کی بھی کوئی علت یا وجہ ہونی چاہیے جسے ہر شے باہین ترتیب
 کامل ظہور پذیر ہوئی ہے، اسی وجہ سے دیمقراطیس و ہیرقلیتوس جیسے فلسفیوں نے کہا کہ وحدت
 صرف نمود ہی نمود ہے دراصل نامتناہی الصغر کمسرات یا سالمات کی ایک لامحدود تعداد قضائیں
 بلا کسی غایت و مقصد کے حرکت کر رہی ہے، اور اس وجوب اور دائمی حرکت کی وجہ سے جو ان کی

ماہیت میں پائی جاتی ہے، ان میں اتصال و انفصال پیدا ہوتا رہتا ہے، مگر اس کا سبب کسی مادی ہستی کا فعل نہیں ہے، کائنات میں کسی غایت یا مقصد کا وجود نہیں، چونکہ ان سائل کی تعداد جو فضا کے لامحدود میں حرکت کر رہے ہیں خود لامحدود ہے، لہذا ان کی حرکت سے ہر ممکن ترکیب پیدا ہوگی اور مکرر ہوگی، اس نظریہ کو سالمیت کہا جاتا ہے،

۹۔ اس قسم کی توجیہ زیادہ عرصہ تک تشفی بخش نہیں سمجھی جاسکتی تھی، ایک طرف تو انسان کی وہ باطنی دنیا قابل زوال مادہ جو ہر واقعہ کی آخری علت دریافت کرتی ہے اور دوسری طرف احتیاج اور خصوصاً ضرورت تحفظ کے ان مبہم مگر طاقتور حساسات نے انسان کو آخر ایک ایسی مادی اور غیر مادی قوت کے وجود پر یقین کرنے پر مجبور کیا، جو اپنے ارادہ سے باخبر ہے اور جو عقل انسانی سے کسی قدر بعید مائل ضرور رکھتی ہے، اسی تنظیم کائنات کی قوت میں موجودات عالم کا راز پوشیدہ ہے اور اسی سے انسان اس شے کی توقع و امید کر سکتا ہے جو اس کے یہاں موجود نہیں مگر جس کا وہ متمنی ہے یعنی مسرت و تحفظ اس احتمال کی بھی کوئی ایسی علت ہونی چاہیے جو قادر ہو جس سے موجودات عالم کی ترتیب کی توجیہ ہو سکے، جو غیر العقول معنوں کے عقدہ کشائی کی کوئی راہ بندے اور کائنات کے غایت و مقصد کی توجیہ کر سکے، مانس مگر کہتا ہے کہ فطرت کے عظیم الشان مظاہر و آثار کے مشاہدہ سے ذہن انسانی ان قوی مدبرہ کی طرف گیا جو ان مظاہر کے پس پردہ نہاں ہیں۔

اسی مادی اور ارقہ کا نام خدا ہے، تہذیب با تمدن کی صحیح آفرینش ہی کے قبل اس کے وجود پر دلالت کی گئی تھی، اور ہر قوم و ہر نسل نے مختلف اسماء سے اس کی تعریف کی ہے مثلاً جیو پیٹر، رب، یا محمد، نامعلوم، ارادہ نامتناہیہ، قوت مدبرہ عالم وغیرہ غرض بغیر کے لیسلم اللہ فی السموات والارض،

”آفتاب ماہتاب، نجوم، دشت اوجیل

اسی ایک حکمران ہستی کے جلو سے ہیں“ (نی نی سن)

خدا کا یہ زبردست خیال قلب انسانی میں مگر ہے اور خشک ترین روح میں بھی کسی نہ کسی وقت جلوہ نما ہوتا ہے، ابتداء میں بے وقتی کا نشانہ بنا، پھر خود غرضی کے گہوارہ میں نشوونما پائی مگر مردِ زمان کے ساتھ اس نے وہ ترقی کی کہ بیشمار نظریات و تعلقات اس کے متعلق قائم کئے گئے، غیر متدن ماضی کے خام تصورات اور ان وحشیوں کے ناقص خیالات سے جو اپنے بتوں کے سامنے سر جھودیت خم کرتے تھے خدا کے تصور نے رفتہ رفتہ ہیکل اریمان ناکس مگر جیسے افراد کے تعلقات میں ترقی کی۔

یہ نظریہ یعنی ایک غیر مرئی ذی شعور عقل کے وجود کا یقین جو خلاق و مدبرِ عالم ہے اور ^{نہایت} کھلتا ہے، وہ ایک یا زیادہ شخصی آلہ کے وجود کا قائل ہے جو فوق الفطرت ماوراء اور دنیا سے علیحدہ ہیں، یہ تمام عقائد و مذہبی اذعانات کے لیے ضروری ہے، نیم متدن وحشیوں کے خام عقائد سے لیکر شعلی اور میکر؟ جیسے افراد کے خالص روحانی مذاہب تک کو فی عقیدہ و مذہب یقین ایسا نہیں جو اس سے خالی ہو،

یہ نظریہ یا تو دو یا زیادہ آلہ کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس حالت میں یہ شرکت ہے جو بہت سے قدیم و جدید مشرقی مذاہب کی بنیاد ہے، یا یہ صرف خدا کے واحد کو مانتا ہے اس حالت میں یہ توحید یا وحدانیت کہلاتا ہے اور تین عظیم الشان مذاہب کا مبنی ہے یعنی یہودیت، عیسائیت و اسلام، لیکن عقل انسانی بلا تائید و استعانت کے خدا کے اس یقین یا تصور کو نہیں پہنچ سکتی، لہذا الہام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو بنی نوع انسان کو اسی غرض کے لیے ہوا کرتا ہے

غرض دینیت لازماً تشبیہی ہو جاتی ہے یعنی یہ خدا کو جو کامل ہے انسانی افکار و تصورات، انسانی صفات و تعلقات حتی کہ انسانی صورت سے بھی متصف گردانتی ہے، دینیت سے علیحدہ ایک اور نظریہ ہے جو اہیت کہلاتا ہے، یہ ایک مبدع اور انی یا شخصی دشاعرہ قوت کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن الہام کا منکر ہے، اہیت کو عقلیت بھی کہا جاتا ہے، دہریہ کے برخلاف جو وجود خدا کا انکار کرتا ہے، اہیت وجود خدا کو ثابت کرتی ہے مگر وہ اس خیال سے متفق نہیں کہ خدا انتظام دنیوی میں حصہ لیتا ہے اور انسانی شادی و غمی سے دلچسپی رکھتا ہے، عقل انسانی معجزات و الہام کی مدد و استعانت کے بغیر خدا یا اس علت اولی کا علم حاصل کر سکتی ہے جو ہر عالم ہے، اس قوت کے لیے کسی خاص طرح کی عبادت یا طریق تعظیم و دعا کی ضرورت نہیں، اہیت کا قائل کچھ ایسی مہوش کن بلند یوں اور اثیری کردن پر جا بیٹھتا ہے کہ مختلف عقائد و مذاہب اپنے فروع مزیدہ کو اس مسافت بعیدہ میں گم کر دیتے ہیں، عیسائیت، یہودیت و اسلام، موحدانہ و مشرکانہ عبادتیں بجز الوہیت کی صرف تاپا ندرامونج ہیں، ورنہ زردشت و مانی انسانی نصب العین کے افق بعید پر صرف کچھ نشانیں اہیت کا، اعتراض اس عقیدہ پر بھی وارد ہوتا ہے، کہ خدا نے دنیا کو عدم سے پیدا کیا ہے، اسکی رو سے خدا نے ازلی مادہ کی پریشان حالت میں صرف ترتیب و تنظیم پیدا کر دی ہے، اس لیے اس نظریہ کے حامیوں کو اکثر علیہ یا دہریہ کہا جاتا ہے اور جو سونے اہیت کو پوشیدہ دہریت کہا ہے۔

۱۰۔ دینیت و اہیت کے نزدیک خدا و تیا سے ماوراء ہے، اور دنیا جس کا وہ حکمران ہے ایک علیحدہ کارخانہ ہے، دینیت کے تخیل نے تو بیان تک پرواز کی کہ خدا ایک عرش پر متمکن ہے، خیر و شر کا انتظام کرتا ہے، انسان کے اعمال کے موافق جزایا سزا دیتا ہے، انسانی معاملات میں دلچسپی لیتا ہے، تدر و قربانی سے خوش ہوتا ہے اور دعاؤں سے پسج جاتا ہے، مگر دینیت ساتھ ساتھ

یہ بھی کہہ سکتی ہے کہ خدا کے کام کچھ ایسے رفیع و بلند ہیں کہ فہم انسانی ان کے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے۔ ان مادی نظریات کے برخلاف کہ خدا کی ذات اس کی مخلوقات سے علیحدہ ہے، وحدۃ الوجود حلول کی تعلیم دیتا ہے کہ خدا دنیا میں موجود ہے اور وہی سب کچھ ہے۔ وہ خدا اور فطرت کی قوت مدبرہ کو بالکل ایک سمجھتا ہے، وحدۃ الوجود کی واضح تعریف ذرا مشکل ہے۔ چنانچہ گئے گئے کہا ہے کہ میں اب تک کسی ایسے شخص سے نہیں ملا جو اس لفظ کے صحیح مفہوم کو جانتا ہو۔ وحدۃ الوجود سے مراد جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ ہے کہ خدا ہی ہر چیز ہے یا ہر چیز خدا ہے، خدا و کائنات یا دنیا جدا نہیں ایک ہیں کسی شخصی یا خارج از دنیا خدا کا وجود نہیں جیسا کہ الہیت و دینیت کا خیال ہے، وحدۃ الوجود خدا کو تمام صفات انسانیہ سے مبرا و مستراردیتی اور اس کی شخصیت کا انکار کرتی ہے، یہ خدا اور کائنات کو بالکل ایک ہی شے سمجھتی ہے، خدا فطرت کی مدبر و خلاق قوت اور اس کی علت و غایت ہے جس کے خیالات خود فطرت و حقیقت ہیں، دنیا اس کا ظہور اور فطرت اس کا لباس ہے، اگر خدا کے پاس کسی اور شے کا وجود ہوتا تو وہ نامتناہی تھا درمطلق اور ہر جا موجود نہ ہوتا، وحدت الوجود کی رو سے خدا کا وجود کائنات کے سالمہ، بیابان کے ہر ذرہ، ہر برگ و گیہا میں پایا جاتا ہے، ہر پتہ میں جو ہوا سے متحرک ہے، ہر اس کیرے میں جو زمین پر رنگ رہا ہے خدا کا جلوہ موجود ہے۔

موجود بحق و احوال باشد باقی ہمہ مہموم و مخمل باشد
ہر چیز جزاؤ کہ آید اندر نظر نقش و دین چشم احوال باشد

ہنری ہائے نے اپنی قابل قدر کتاب (جرمنی میں مذہب فلسفہ) میں وحدت الوجود (جرمنی کا پوشیدہ مذہب) کی اس طرح تعریف کی ہے: "خدا دنیا ایک ہیں، خدا پودوں میں جلوہ ناس ہے جو غیر شاعر طور پر حیات جاذبہ بسر کرتے ہیں، اسی طرح وہ حیوانات میں ظہور پذیر ہے جو اپنی

خواب نما زندگی کو خاموشی کے ساتھ گزارتے ہیں، لیکن نہایت جلالت و شان کے ساتھ وہ انسان
 میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے جو قوت احساس و فکر و ذوق سے متصف ہے، انسان میں خد
 شاعرانہ است ہو جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ اپنے شعور ذاتی کا اظہار کرتا ہے مگر یہ کسی فرد واحد کے
 ذریعہ نہیں بلکہ بنی نوع انسان کے ذریعہ پوری نوع انسان کے تعلق و تہمت کیساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہ خدا کا مظهر ہے۔
 "۔ دنیائی و کونیائی نظریات کا ایک مکمل تاریخی خاکہ گویا کل تاریخ فلسفہ ہے، اس لیے میں
 یہاں پر ان چند فلسفیوں کے نام درج کروں گا جو مذکورہ بالا نظریات یعنی سالمیت، دنییت، اہمیت
 و وحدۃ الوجود سے وابستہ ہیں،

نظریہ سالمیت کو سب سے پہلے لیوپس اور اس کے شاگرد ویتر ہائیس نے مرتب و مدون کیا
 انکسائورٹھ نے ایک ایسی قوت یا روح تدبیر کی ضرورت محسوس کی جس سے انتظام عالم کی توجیہ
 کیجاسکے، اس نے اس نے ایک ایسے عنصر کے وجود کو تسلیم کیا جو قوت حیات و عقل سے متصف ہو سکے
 خدا وہ فعال و مختار، ورنہ دنیائی حرکت و حیات و انتظام و ترتیب کی اصل ہے، اس قوت کو اس نے
 "تو یا عقل یا نفس" کے نام سے تعبیر کیا، مگر اس قوت کا کام اختلال و پریشانی میں صرف ترتیب و تنظیم
 پیدا کرنا ہے، وہ محسوس نرک، ذل ہے مگر مادہ کی خالق نہیں، مادہ ازلی ہے، اس فلسفیانہ نقطہ نظر
 کے برخلاف دنییت بہت جلدی رد سے خدا نے مادہ کو عدم سے پیدا کیا ہے، یہ یقین تمام مذہبی عقائد
 کا مبنی ہے، نہ ملون، نہ سٹو، لیسز و کانٹ تمام اسی نظریہ کے قائل ہیں، وہ ایک شخصی خدا کے وجود
 کو تسلیم کرتے ہیں جو کائنات کی علت اولی ہے، اہمیت یا عقلیت جسکی رد سے ایک ہستی برتر موجود
 عالم پر اپنے اختیار سے نہیں بلکہ عظیم تغیر نویس کے ذریعہ حکم فرما رہی ہے پہلی مرتبہ اٹھارہویں صدی
 مسیحی میں انگلستان میں رونما ہوئی جان ٹولانڈ، منڈل، اور شیفرڈی اس کے مشہور حامی تھے
 وحدۃ الوجود کی تعلیم تو ہندوستان کی مقدس کتاب رگ وید میں بھی دی گئی ہے اور ایسا (واقعہ سنیا)

کے قدیم یونانی فلسفی (نہیں انیاتیہ کہا جاتا تھا) بھی اسکی تلقین کرتے تھے اور سینٹ پال تک بھی وجود ہی کو سکھاتا ہے، چنانچہ یہ اس کے اس قول سے ظاہر ہے کہ ہم خدا ہی میں اپنی زندگی گزارتے اور اسی میں چلتے پھرتے اور رہتے ہیں۔ زینوفن کی یہ تعلیم تھی کہ خدا ایک ہے اور وہ عین کائنات ہے، درجہ ہی اینڈ ششم میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دلواتا ہے۔

سولہویں صدی کے اواخر میں بروٹونے محکمہ احتساب کی دہلیون کی پروانہ کر کے وحدۃ الوجود کی موافقت میں دخییت کے خلاف آواز بلند کی، بروٹونے نزدیک خدایا ہستی لا اور کائنات بالکل ایک ہیں جو لوگ خدا کو دیگر موجودات کے علاوہ موجود سمجھتے ہیں وہ دراصل خدا کو محدود و متناہی قرار دیتے ہیں، خدا نہ تو دنیا کا خالق ہے نہ محرک اول بلکہ وہ دنیا کی روح ہے، مگر اسپنوزا (باشندہ اسٹروڈم) (۱۶۳۲ تا ۱۶۷۷ء) ہی وہ شخص تھا جس نے وحدۃ الوجود کے عقیدہ کو پایہ تکمیل تک پہنچا دیا اور اسی لیے اس کو جدید وحدۃ الوجود کا آدم کہا جاتا ہے، دراصل وحدۃ الوجود و اسپنوزائیت مرادف الفاظ سمجھے جاتے ہیں، اسپنوزا کا نظریہ مختصاً یہ ہے: دنیا میں وجود ایک جو ہر کا ہے اور وہ خدا ہے، وہ لا محدود و مطلق ہے دیگر محدود و متناہی جو ہر سب خدا ہی کی ذات سے پیدا ہوئے ہیں اور اسی میں موجود ہیں، ان کا وجود فانی و سرلیج الزوال ہے، خدایا ذات متناہیہ کے دو صفات ہیں:۔ امتداد و فکر، ان ہی دو صفات کے ذریعہ وہ اپنے کو ہم پر ظاہر یا منکشف کرتا ہے، امتداد کی مختلف صورتیں اجسام میں اور فکر کی اذہان ہی دو صفات وہ مبسوس ہیں جنکو وقت کے دائم بحر کہتے چرخہ نے خدا کے لیے تیار کیا ہے۔

جب اسٹروڈم کے اس حکیم نے اپنے عقیدہ کا اعلان علی روس الاشہاد کیا ہے تو انہیں بہت کے محققین "تمام اٹھ کھڑے ہوئے اور اس دشمن دین پر اٹھا دو دہریت کے جارحانہ تہیہار سوجملہ کیا، مگر وہ کسی طرح دہریہ یا منکر خدا نہ تھا، بلکہ وہ حب الہی میں سرشار تھا جس کے وجود کو

فطرت کے ہر گوشہ میں پاتا تھا۔ فطرت کے لبریز جام سے اس نے اتومیت کے کافی جرے نوش کیے تھے، اور مست ہو گیا تھا، اسکی آنکھوں میں ذات الہی کے سو اُکسی اور چیز کا وجود نہ تھا۔ سخت اور معاندانہ حملوں کے باوجود اسپنوزا نے یورپ کے بہترین دماغوں پر گہرا اثر کیا ہے۔ پتھر، شکر، گیٹے اینگ، ہرڈر، شلر، میجر، ہائینی اور شیلی تمام کے تمام وحدۃ الوجود کے قائل یا بالفاظ دیگر اسپنوزا کے زیر اثر تھے،

باب ۱۲

”مسئلہ اخلاقیات“

۱۔ منجملہ ان اخلاقیاتی اور اخلاقی مسائل کے جنکو ہر زمانہ کے فلسفیوں نے حل کرنے کی کوشش کی ہے، اور فیپرانہون نے غور و فکر کی قوت کو صرف کیا ہے، مندرجہ ذیل مسائل بھی ہیں۔
(۱) ہمارے حاسہ اخلاق کی ابتدا اور اسکی اصل،

(۲) وہ باطنی محرکات جو ہم سے حاسہ اخلاق کی پیروی کروا دیتے ہیں اور ہمارے افعال و کردار کو متعین کرتے ہیں،

(۳) وہ غایات و مقاصد یا انتہائی و آخری نتائج جنکو ہم اخلاقی اعمال کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہیں،

(۴) وہ معیار جس سے ہمارے افعال متعین ہوتے ہیں،

۲۔ پہلا سوال احساس اخلاقی کی اصل ابتدا کا ہے :- کہ ہم کو کسی خاص فعل کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کا کس طرح علم ہوتا ہے؟ ضمیر انسانی خیر و شر صواب و عدم صواب میں کس طرح تمیز کرتا ہے؟ اور کیا ہم نہیں دیکھتے کہ جو چیز بعض افراد کے نزدیک یا بعض قبائل و

مقامات میں اخلاقی، صائب یا اچھی سمجھی جاتی ہے اور ہی دوسرے زمانہ یا دوسرے مقام پر غیر اخلاقی
 غیر صائب اور بری مانی جاتی ہے؟ اس سوال کے دو جواب دیئے گئے ہیں بعض فلسفیوں کا
 خیال ہے کہ خیر و شر، صواب و عدم صواب، اخلاقی و غیر اخلاقی شے میں تمیز کرنے کی قابلیت ہر
 انسان میں باطنی یا حضوری طور پر ہو (جبلۃ) پائی جاتی ہے، ممکن ہے کہ زمانہ اور حالات کے
 لحاظ سے اس میں خفیف سا اختلاف ہو لیکن دراصل یہ ہر فرد میں موجود ہوتی ہے، اخلاقی
 نصب العین کی شناخت کا ہر شخص کو بالذات علم ہوتا ہے، یہ علم وجدانی ہے، بخیر کسی تعلیم کے
 ہمین یہ احساس ہوتا ہے کہ فلان فعل اخلاقی ہے اور فلان نہیں، یہ نظریہ خلقیت یا وجدانیت کہلاتا
 ہے، کارلائل کے اس قول سے کہ ”حقیقت فرض کی نامتناہی ماہیت کا یہ احساس ہماری ذات
 کا ایک ضروری حصہ ہے، گویا کہ یہ ازلیت وابدیت کی ایک شعاع ہے جو تاریک و کثیر اللون
 زمانہ اور اس کے حیات و موات میں مقید کیگنی ہے“ صاف ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی مذہب کا
 پیرو ہے، یہ مکہ وقت، حالات و تربیت پر منحصر نہیں، یہ ایک حضوری مکہ ہے لہذا اس کا اکتساب ممکن
 ہے، یہ ایک بالذات علم ہے جو ہماری ذات کا ایک جزو خاص ہے اور ہمیں اس لیے دیا گیا ہے کہ ہم
 اس سے اخلاقی فروق کی اسی طرح شناخت کریں جس طرح کہ آنکھ سے دیکھتے اور کان سے سنتے ہیں
 ٹیلر جو ضمیر کو ہماری ذات کا ایک ضروری جز سمجھتا ہے اور جو اسکی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ ”یہ
 افعال کو پسند یا ناپسند کرنے کا اخلاقی مکہ ہے“ اسی مذہب کے فلسفیوں میں سے ہے، جرمینی
 میں فشتے اور سب سے زیادہ کانت اسی مذہب کے پیرو ہیں، اس نظریہ کے خلاف ان ارباب عقل
 کا گروہ ہے جن کے نزدیک اخلاقی امتیازات و فروق کا علم بھی دوسرے علم کی طرح تجربہ سے
 حاصل کیا جاتا ہے اور زمانہ و فکر کی ترقی کے ساتھ یہ بھی ترقی کرتا ہے، حاسہ اخلاق انسان میں
 حضوری و باطنی طور پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ تجربہ کا نتیجہ ہے اور تجربہ ہی انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ بعض

افعال نیک و صائب ہیں اور بعض بد و غیر صائب، اس نظریہ کو تجربیت یا بسا اوقات ارتقاءیت کہا جاتا ہے، یہ ڈارون اور والیس کے نظریہ ارتقاء پر مبنی ہے جسکی رو سے ذی حیات موجودات تیرہماری حیات ذہنی کے حالات کی مرکب صورتیں سادہ یا بسیط صورتوں سے پیدا ہوئی ہیں، غرض اس طرح بعض فلسفیوں نے ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو قانون اخلاق و علم اخلاق پر مطبق کیا ہے، کارنیری، مل، ہین اور خصوصاً ہمرٹ اپنسر اس مذہب کے با اثر اساتذہ ہیں، ان کی تعلیم کا خلا یہ ہے کہ جس طرح عضویت تواریث اور ایک مذہب مدید کے عمل انتخاب و رد کا نتیجہ ہے، اسی طرح ذہن بھی ادنیٰ مراتب سے اعلیٰ مراتب کی طرف ترقی کرتا ہے جن نتائج کو تجربہ نے اچھا قرار دیا ہے ان ہی کو پیدا کرنے کے میلان کا نام ملکہ اخلاق ہے، نسل انسانی کے تجربہ کا تسلسل اس امر کا میلان رکھتا ہے کہ اخلاقی تصورات میں وقتاً فوقتاً ترمیم و تبدیلی ہوتی رہے، اس مذہب کی رو سے دراصل کسی علاوہ اخلاقی ملکہ کا وجود نہیں، ہمارے افعال کی رہبری کے لیے سوائے عقل کے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں، یہ اخلاق کے ابتدا اور اس کے ملکہ اور اخلاقی فروق و امتیازات کی بہ نسبت زیادہ تر اخلاقی غایت و محرک پر غور کرتا ہے، حاسہ اخلاق عمل ارتقاء کا نتیجہ ہے، اخلاقیات ارتقاء کی شریعت ترین پیداوار ہے، جو ارتقاء سے قومی کیساتھ وحشیوں کے تخیلات سے تہذیب یافتہ افراد کے تصورات تک برابر ترقی کرتی رہی ہے اور اب بھی شاہراہ ترقی پر گام زن ہو،

۳۰۔ دوسرا مسئلہ جس کی طرف فلاسفہ اخلاق نے توجہ کی ہے اور جس کے جوابات مختلف مذاہب کے وجود کا سبب ہیں، اخلاقی افعال کے مقصد و غایت سے بحث کرتا ہے، جب ذہن انسانی ارادۃ کسی خاص طریق پر عمل پیرا ہوتا ہے تو بحیثیت فاعل ہونے کے اس کے پیش نظر کوئی مقصد ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے وہ فعل کو کرتا ہے، چونکہ ہم ذی عقل ہیں اور قوت و فکر سے متصف

ہونے کی وجہ سے اپنے افعال انفرادی اور ان کے نتائج آئندہ سے واقف ہونے کی قابلیت
 رکھتے ہیں، اس لیے ہم محض جذبات سے براہِ نگینہ نہیں ہو جاتے بلکہ پیش نظر غایت کے حصول
 کی خواہش ہمارے افعال کی رہبری کرتی ہے، لہذا فعل یا کردار اخلاق وہ ذریعہ ہے جس سے
 انسان حصول غایت کی کوشش کرتا ہے، کس غایت کی طرف کردار اخلاق رہبری کرتا ہے؟
 وہ انتہائی خیر کیا ہے جسکی انسان اس قدر خواہش و تلاش کرتا ہے؛ یونان کے قدیم فلاسفہ
 سقراط و افلاطون نے اس امر کو فرض کرتے ہوئے کہ ہر شخص فطرۃً اپنی بھلائی کا خواہاں ہوتا
 اس سوال کے جواب میں کہا کہ انتہائی خیر یا اس الفضائل مسرت یا لذت ہے، اس نظریہ
 کی جو لذتیت کہلاتا ہے، فلاسفہ یونان نے اشاعت کی ہے اور یہ فلسفہ اخلاق کی تاریخ
 میں مختلف صورتوں میں نمودار ہوتا رہا ہے، اس نظریہ کی جو وحدانیت کے خلاف اس امر کا
 مدعی ہے کہ انسان لذت یا مسرت پر جو اسکی غایت قصویٰ ہے غور و فکر کرنے سے باخلاق
 بنتا ہے، زمانہ جدیدہ میں انگلستان کے فلسفیوں نے توجیہ و تشریح کی ہے، پائے نہتم
 اور مل اس مذہب کے اکابر ائمہ سے ہیں، گو کہ یہ مسرت کے نظریہ پر مبنی ہے تاہم ان دونوں افادیت
 کے نام سے مشہور ہے، چنانچہ جان اسٹوارٹ مل اپنی کتاب "افادیت" میں کہتا ہے کہ ہیکو
 سے لیکر نہتم تک جو بھی مصنف نظریہ افادیت کا حامی نظر آتا ہے، اس کے نزدیک اس نظریہ
 میں لذت سے کوئی اور غلطہ شے مراد نہیں، بلکہ خود لذت کا حصول اور اہم سے نجات ہے مفید
 کو خوشگوار یا خوشنما کے خلاف قرار دینے کے بجائے ہر ایک نے صاف طور پر یہ کہہ دیا ہے کہ
 مفید سے علاوہ دوسری چیزوں کے یہ بھی مراد لیجاتی ہیں "افادیت کی اس نے اس طرح تالیف
 کی ہے کہ اس عقیدہ کی رو سے جو افادہ کو بنیاد اخلاق قرار دیتا ہے یا بڑی سے بڑی مسرت
 والے نظریہ کی رو سے افعال اسی نسبت سے درست سمجھے جاتے ہیں جس نسبت سے کہ وہ

ازدیادِ مسرت کا باعث کہتے ہیں اور اسی نسبت سے غیر صائب سمجھے جاتے ہیں جس نسبت سے کہ وہ مسرت کے خلاف احساس پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں؛ مسرت سے مراد لذتِ عدمِ الم ہے اور عدمِ مسرت سے مراد الم یا سببِ لذت یعنی غرض یہ نظریہ جو افعال کی قدر و قیمت کا اندازہ ان کے موصل الی اللذۃ ہونے یا نہ ہونے سے کرتا ہے، انادیت کہلاتا ہے،

اس نقطہ نظر سے بعض فلسفیوں نے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک افعال، اخلاق ذریعہ نہیں بلکہ بجائے خود غایت ہیں، اخلاق پر قائم رہنے کی وجہ سے ہم اپنے مقصدِ حیات کو پورا کرتے ہیں؛ کردار اخلاقی کے ذریعہ ہم ان قوانین کو شائستہ بناتے ہیں جو ہمیں کسبِ علم و معرفت حق و حقا کے لیے دی گئی ہیں، نیز کردار اخلاقی ہی کے ذریعہ ہم اپنے قوائے، خلاقیت کو کام میں لاتے، درانگو ترقی دیتے ہیں، اور اس طرح قوائے عقلیہ کی ترقی و حسیت، خلاقیت کی شائستگی سے ہم تکمیل ذات کی طرف بڑھتے ہیں جو ہمارا مقصدِ حیات ہے، یہ تصور سچی اخلاقیات کا مبنی ہے،

مگر ہماری غایت کسکی مسرت کا حصول ہے؛ بعض کہتے ہیں کہ ہم خود اپنی مسرت کے حصول کی کوشش کرتے ہیں مگر بعض کا خیال ہے کہ ہم دوسروں کی مسرت یا بڑی سے بڑی تعداد کی مسرت کی خواہش کرتے ہیں، منہم نے اس کو ایک سطر میں اس طرح ادا کیا ہے: "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت"۔

ہم۔ غایت و مقصد کے مسئلہ سے انسان کے افعال، اخلاق کے باطنی محرکات کا سوال خارجی تعلق رکھتا ہے، انسان صرف عقل و فکر ہی سے متصف نہیں بلکہ اس میں احساس بھی ہے جو اس کے طریقہ فکر پر اپنا اثر ڈالتا ہے اور اس طرح اس کے افعال کو بھی متاثر کرتا ہے، ہمارے کردار اخلاقی کا عقلی رجحان ہمارے فطری میلان یا ان ہیجانات سے جو ہمیشہ عقل و دانش پر مبنی نہیں ہوتے اور جو بسا اوقات ہمارے احکام یا فیصلوں میں تعصب یا طرفداری پیدا کر دیتے ہیں، باسانی

بدلتا ہے غرض ہمارے فیصلہ ارادی پر احساسات کا بھی گہرا اثر پڑتا ہے جو ہمیں کسی خاص فعل کے کرنے پر آمادہ کر دیتے ہیں، ذہن کی اس اندرونی حالت یا کیفیت کا انحصار جو فعل پر اپنا اثر ڈالتی ہے زیادہ تر انسان کے فطری میلان اور اس کے حالات و طبیعت پر ہوتا ہے، بعض وقت ایک بہت ہی بے چارہ ہمارے عقل کو مغلوب کر کے ہم سے ایسا فعل سرزد کر دیتا ہے جسکو ہم کسی دوسرے وقت بالکل مختلف زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہیں لہذا گہرا فیصلہ ارادی یا کردار اخلاقی کسی غایت کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہے تاہم یہ ہمارے اس فطری ہیجان یا محرک پر بھی مبنی و منحصر ہے جو ہمیں اس مقصد یا غایت کی جستجو پر آمادہ کرتا ہے، غایت نہ صرف محرک کے موافق ہوتی ہے بلکہ یہ بڑی حد تک اس پر منحصر ہوتی ہے ہم نہ صرف جانتے بلکہ اس امر کا احساس بھی کرتے ہیں کہ ہمیں ایک خاص طریقہ ہی پر عمل کرنا ہوگا، ہمارے افعال کا تعین صرف افادہ ہی سے نہیں بلکہ جذبات و احساسات سے بھی ہوتا ہے،

اس جذبہ عمومی کو دریافت کرنا جو تمام نوع انسانی میں پایا جاتا ہے، جو افعال انسانی کا محرک مشترک ہے، یا اس احساس یا جذبہ اخلاقی کا پتہ لگانا جو بلا استثناء عقل ہمارے تمام ارادوں کو متعین و متاثر کرتا ہے اور جو ہمارے تمام افعال کے اندر موجود ہے، ایک دوسرا اہم مسئلہ ہے جس کے حل کی فلاسفہ افلاق نے کوشش کی ہے مختلف فلسفیوں نے اس سوال کے مختلف جواب دیئے ہیں، بعض نے ہا بس کی طرح کہا کہ انسان صرف اپنی ذاتی مسرت کے سوا کسی چیز کی پروا نہیں کرتا، ہر شخص صرف اپنی ذات کے لیے جد و جہد کرتا ہے، اس کے تمام افعال کا مبدیہ اصل ایغوئیت ہے، اس کے کردار کا قانون اسکی خواہش یا آرزو ہے، اپنے ہمسایوں کے وجود بظاہر محبت کرتا ہے یہ دراصل پوشیدہ ایغوئیت کے سوا کچھ اور نہیں، وہ نیک اعمال بھی خود غرضی کی وجہ سے کرتا ہے کیونکہ ان اعمال سے یا تو اس کو لذت ملتی ہے یا اس کا کوئی مقصد

پیرا ہوتا ہے، نسب قوانین اخلاقیہ کی جو پردی کرتا ہے، اس کا آخری سبب خود اسکی خواہش یا خود
 ہے، ہر وہ فعل جسکو ہم ذاتی اغراض سے غیر ملوث اور فیاضانہ کہتے ہیں دراصل اگر نگاہ غور سے دیکھا
 جائے تو منفعت ذاتی کی خواہش کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو فوراً یا بعد میں چکر حاصل ہو نیوالی ہے اگر ہوسم
 آدمی ہمتہ کی طرح بعض کا یہ خیال ہے کہ نسب میں ایثار کے جذبات بھی موجود ہیں، انسان کے سینہ
 میں احساس و ہمدردی بھی ہے جو اس کے افعال کا تعین اس طرح کرتا ہے کہ ان سے اپنا نفع
 کی مسرت میں اصنافہ ہوتا ہے جو چیز کہ ہماری فطرت میں پائی جاتی ہے اور ہمارے کردار اخلاق
 کا قانون کلیہ ہے یعنی جو اخلاقی پسندیدگی و ناپسندیدگی کا مبداء و اصل ہے وہ محض ایک خود غرضانہ
 احساس یا ذاتی لذت کا خیال نہیں بلکہ اپنا نفع کی مسرت یا الم ہے، اس نظریہ کو نظریہ نیت
 یا ایغیہ نیت سے متنازع کرنے کے لیے اخوانیت کہا گیا ہے (اگسٹ کامٹ)، آدم اسمتہ اور مہوم
 اس نظریہ کے حامی ہیں، ہماری فطرت میں کوئی ایسی چیز بھی موجود ہے جسکی ہم انفرادی مسرت
 زیادہ قدر کرتے ہیں، یہ چیز فاعل کی اس شخص کے جذبات، لذات یا مسرت کیساتھ ہمدردی ہے
 جو اس کے فیاضانہ افعال کا مورد و محل ہے، یہ وہ آخری عنصر ہے جس میں ہمارے جذبات اخلاق
 کی تخلیق کی جا سکتی ہے، اپنا نفع جس کے ساتھ ہمدردی کا احساس، ان کے تکالیف پر رحم اور انکی
 غلط کرداری پر غصہ ہماری روح کو مضطرب و متاثر کر دیتا ہے، اور انکی فلاح و مسرت کے اذنیاد
 کی ایک شدید خواہش ہمارے سینہ میں موج زن ہوتی ہے، ان احساسات میں ایک بڑی
 قوت ہوتی ہے جو ہماری ذات کے علم سے پیدا ہو کر ہمارے افعال اخلاق کو متاثر کرتی ہے
 اور ہم سے یا تو بعض افعال کراتی ہے یا ان سے باز رکھتی ہے اول الذکر مذہب سے (ایغیہ نیت)
 قدیم زمانہ اور انقلاب فرانس والی صدی کے فلسفی اور زمانہ جدیدہ کے ماکس اسٹرنز اور نٹشے
 تعلق رکھتے ہیں، مذہب اخوانیت میں کانٹ بنٹشے اور شوپنہار داخل ہیں، آدم اسمتہ اور بے میل

تو فعل سے ایشارہ قربانی تک کے طالب ہیں۔

گوکہ انتظامات عالم کی نہایت ہی ناقص حالت میں ایک شخص دوسروں کی مسرت کا ازدیاد
صرت اپنی ذاتی مسرت کی مطلق قربانی ہی سے کر سکتا ہے۔ تاہم جب تک دنیا کی یہ ناقص حالت
باقی ہے، میں اس کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں کہ اس طرح کے ایشارہ یا قربانی کے لیے فوراً آمادہ ہو جاتا
انسان کی سب سے بڑی نیکی یا فضیلت ہے۔ "افادی اخلاقیات اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ انسان
میں اپنے خیر اعلیٰ کو دوسروں کے لیے قربان کر دینے کی قوت پائی جاتی ہے۔ صرت وہ اس
ایشارہ یا قربانی کو بذات خود خیر ماننے سے انکار کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ایسا ایشارہ جو مجموعہ
مسرت کو زیادہ نہیں کرتا یا اس کے ازدیاد کا میلان نہیں رکھتا محض فضول ہے، جس قسم کے
ایشارہ کی وہ شاخوان ہے وہ دوسروں کی مسرت یا اس کے بعض ذرائع کا سچا لحاظ ہے، اب
یہ مسرت خواہ جمیع نوع انسانی کی ہو یا افراد کی جو نوع انسان کے مجموعی اغراض کے عائد کر دے
حد و میں داخل ہیں،

۵۔ دوسرا مسئلہ جو فلاسفہ اخلاق کے لیے قابل غور رہا ہے وہ متعارف اخلاق اور انفعال
اخلاقی کی تمایز کا ہے، یہ مسئلہ ارادہ انسانی کے اخلاقی اصول یا اخلاق کے قانون یا فرض
و وجوب سے جو محرک سے علیحدہ چیز ہے تعلق رکھتا ہے، یہ اخلاقی فرض کی اصل اور اس کے
صفات لازمہ سے بحث کرتا ہے، چنانچہ مل اپنے مضمون "افادیت" میں کہتا ہے کہ میں اس
امر کا احساس کرتا ہوں کہ چوری، قتل، دغا بازی یا دھوکہ سے باز رہنا مجھ پر واجب ہے،
لیکن مسرت عمومی کا ازدیاد میرے لیے فرض کیوں ہوا؟ اگر میری ذاتی مسرت کسی اور چیز
پر منحصر ہو تو اس کو میں ترجیح کیوں نہ دوں؟ فرض اور انفعال کے احکام کے سوالات افراد

اور ان کے طبائع کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ہر حالت میں ذمہ داریاں وہی نہیں ہوتیں، لہذا کیا یہ امر ممکن نہیں کہ ہمارے فیصلہ حکم میں اختلال واقع ہو جائے اور یہ ہمیں گمراہ کر دے؟ اور کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم اپنے کسی عمل کو درست سمجھیں اور وہ دراصل ٹھیک نہ ہو؟ ہمیں کردار اخلاق کے قانون کو کہاں تلاش کرنا چاہیے؟ ہمیں قانون اخلاق کہاں مل سکتا ہے؟ اس سوال کے بھی دو جواب دیئے گئے ہیں بعض فلسفیوں کے نزدیک قانون اخلاق خود اپنی ذات میں موجود ہے۔ یہ ایک صدائے باطنی ہے جو ہمیں حق و باطل میں تمیز کرنا سکھلاتی ہے، قانون اخلاق کا، اقتدار (امتھارٹی) خود ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ ہماری فطرت کی عمیق ترین گہرائیوں میں پایا جاتا ہے اور نمود و نمود کے پردہ کو چاک کر کے فرض کے واضح ادراک میں مدد دیتا ہے، یہی قانون اخلاق ہمارے افعال کی رہبری کرتا ہے اور اس کا اقتدار سب سے اعلیٰ ہے، اس نظریہ کو نظریہ قانون الذات کہا جاتا ہے کیونکہ اسکی رو سے قانون اخلاق خود انسان کی ذات میں موجود ہے، بعض فلسفی اس صدائے باطنی کو عقل کی آواز سمجھتے ہیں، انھیں عقلیہ کہا جاتا ہے، زمانہ قدیم اور انقلاب عظیم والی صدی کے فلسفی عقلیہ تھے کیونکہ انھوں نے افعال اخلاق کے دائرہ میں عقل کے اقتدار مطلق کو تسلیم کر لیا تھا، نظریہ مذکور الصد کا سب سے زبردست حامی کانت تھا، لیکن عقل کو بہر حال حساس کے لیے جگہ خالی کر فی پڑی، چنانچہ ہیوم، شوپنہار، آدم اسمتھ اور دیگر فلاسفہ نے کہا کہ اس میں شک نہیں کہ قانون اخلاق کا اقتدار مطلق ہماری ذات میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کا مرکز عقل نہیں بلکہ احساس ہے، اخلاقیات کا آخری قانون ایک احساس ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ ایک کم و بیش شدید عالم ہے جو شکست فرائض سے پیدا ہوتا ہے اور جنکی تربیت مناسب طریقہ پر ہونی چاہئے، ان میں نازک موقعوں پر یہ اتنا شدید ہو جاتا ہے کہ اس کا برداشت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

نظریہ قانون الذات کے مخالف قانون سوسی الذات کا ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جسکی رو سے
تکالیف اخلاقیہ و قانون اخلاق کا انحصار کسی خارجی اقتدار پر ہے، اس کے نزدیک فرض اخلاقی
کی بنیاد یا خوف خدا پر ہے جو کائنات کا اعلیٰ حاکم ہے یا ساقیوں کے خوف پر، یعنی حاکم ازلی کے
کرم کی امید یا ہمسایوں کی تعریف و توصیف انسان کے انجام دہی فرائض کی اصل ہے، خلاصہ یہ کہ
قانون اخلاق یا کردار اخلاق کے واجبات و فرائض ایک ایسے اقتدار کے عائد کردہ ہیں جو ہماری
ذات کے سوا ہے۔ خواہ یہ ارادۃ اللہ یا ارادہ اولی الامر یا جماعت (سوسائٹی) کا قانون،

ان اخلاقیاتی مسائل سے مسئلہ جبر و قدر بھی نہایت قریبی تعلق رکھتا ہے، اس کا جھل یہ ہے
کہ کیا قانون اخلاق کی عظمت ہمارے ارادہ کو اپنا مطیع کر سکتی ہے؟ کیا قانون اخلاق کی پیروی
کرنے کے پہلے ہم عزم مصمم کر سکتے ہیں اور کیا ہم اس قانون پر آزادی کے ساتھ غور و فکر کر کے
اپنے افعال کا تعین حسب مرضی کرتے ہیں؟ یا ہم کسی خاص حالت میں خاص طریقہ ہی سے
عمل کرنے پر فطرۃً مجبور ہیں اور ہمارا ارادہ قانون علیت کی زنجیر کی ایک کڑی ہوتا ہے؟ نیز ہمارا
فیصلہ یا عزم جو نظائر آزاد نظر آتا ہے صرف نتیجہ ہوتا ہے ایک علت موجودہ کا جو آنے والے
حالات کا پہلے ہی سے تعین کر دیتی ہے؟ اس اہم مسئلہ پر فلسفہ کے دو مذاہب نے بحث کی ہے اور
اب تک کر رہے ہیں، ایک ارادہ کی آزادی مطلق کا حامی ہے جسکی رو سے ارادہ کا تعین کسی
علت سے نہیں ہوتا، یہ قدر یہ کامسک ہے، دوسرا مذہب نظریہ علیت پر قائم ہے، اسکی رو سے
فاعل کا ارادہ اور اس کا فیصلہ کسی علت مقدم پر مبنی ہے، یہ جبر کا مسک ہے، جبر و قدر کے
مسائل اتنے اہم ہیں کہ ان کے حل کرنے میں نہ صرف فلسفہ کو بلکہ دنیاویات کو بھی دلچسپی رہی ہے،

باب ۱۳

”علیاتی مسائل یا نظریہ علم“

۱۔ فلسفہ کی تعریف بعض وقت ”نظریہ کون د علم بھی کی گئی ہے، مابعد الطبیعیات یا وجودیات ہستی یا کون کی اصل و ماہیت کے سوالات سے بحث کرتی ہے اور جو مسائل خود علم یعنی اداسکی ماہیت، اصل و محدودیت سے بحث کرتے ہیں وہ فلسفہ کے ایک نئے شعبہ سے تعلق رکھتے ہیں جسکو نظریہ علم یا علیات کہا جاتا ہے، یونان کے قدیم فلسفیوں نے اس سوال کی طرف توجہ کی تھی کہ اشیاء درحقیقت کیا ہیں اور انکی اصلی ماہیت کیا ہے، مگر اس طرح کے فلسفیانہ فکر و تامل نے بالآخر ان فلسفیوں کو جو اشیاء کے مابعد حقیقت کی جستجو کر رہے تھے، اس سوال تک پہنچا دیا کہ میرے خیالات دوسرے دن سے کیوں مختلف ہوتے ہیں؟ میرے نظریات جو فکر و دیت پر مبنی ہیں، معمولی زندگی کے عام نظریوں سے کیوں اختلاف رکھتے ہیں؟ میں یہ جانتا ہوں کہ عوام الناس غلطی پر ہیں اور میری توجیہات صحیح ہیں، ایک عالم موجودات کا خارج میں وجود ہے، اور میرا ذہن ان کا علم رکھتا ہے، لیکن یہ علم میرے ذہن میں ان تصورات کو کس طرح پیدا کرتا ہے؟ جو اس عالم موجودات کا میرے ذہن میں پھر عادیہ کر دیتے ہیں؟ مجھے یہ علم کس طرح حاصل ہوا؟ اور عوام الناس کیوں مجھے مختلف طور پر سوچتے ہیں؟ جس وقت تک میں پہنچا ہوں اس کا سبب، و ماخذ کہاں ہے، یعنی علم کی اصل اور اس کے حدود کیا ہیں، اسکی ماہیت و عینیت کیا ہے؟ ان علیاتی سوالات نے علم کی صداقت میں بھی شک پیدا کر دیا، سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا صداقت کا جاننا اور کسی ایسے معیار کا دریافت کرنا جو کلی طور پر صحیح ہو

ممکن بھی ہے؛ غرض ذہن انسانی کا پہلا رجحان تو یہ ہے کہ وہ اپنی ذات پر بلا کسی قسم کے اعتراض کے عمل کرتا ہے، لیکن جب انسان سے غلطیان سرزد ہوتی ہیں اور خصوصاً جب وہ انسانی خیالات میں تناقضات کو پاتا ہے تو پھر اس کا شک و شبہ جاگ اٹھتا ہے، فکر انسانی موجودات خارجی پر توجہ کرنے کے بعد خود اپنی ذات پر توجہ ہوتی ہے اور اپنی ہی صداقت پر اعتراض وارد کرتی ہے کہ علم کیا ہے اور اس کا حقیقت سے کیا تعلق ہے؟ کیا علم ممکن بھی ہے؟ اور کیا ذہن انسانی اس کے حاصل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے؟ اگر واقعی اسکی قابلیت رکھتا ہے تو پھر وہ اس کو کس طرح حاصل کرتا ہے؟ یہ ہیں وہ سوالات جنکی طرف ذہن انسانی خواہش علم کے ساتھ اپنے مابعد الطبیعیاتی افکار کو ترک کر کے توجہ ہوتا ہے، پائسن کہتا ہے کہ فلسفہ کا آغاز ہر جگہ مابعد الطبیعیات سے ہوا ہے، فلسفیانہ فکر کے موضوع وہ سوالات قرار پاتے ہیں جو کائنات کی شکل و صورت اور اسکی اصل و ابتدا، ہستی و روح کی مابیت اور اس کے اور جسم کے باہمی تعلق سے بحث کرنے میں، جب ان تحقیقات کے اہناک میں ایک عرصہ گزر جاتا ہے تو پھر علم کی مابیت اور اس کے امکان کا سوال پیدا ہوتا ہے، ذہن انسانی کو اس فلسفیانہ مسئلہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے کہ کیا انسانی ذہن کے لیے ان سوالات کا حل کرنا ممکن بھی ہے؟ غرض علمیات (یا نظریہ علم) کا آغاز مابعد الطبیعیات کے ایک ناقدانہ تبصرہ کی حیثیت سے ہوا ہے۔ بیان بالا سے ظاہر ہے کہ علمیات کا موضوع بحث وہ سوالات ہیں جو قوت علم کی صداقت و محدودیت اور اس تعلق سے بحث کرتے ہیں جو علم اور حقیقت اشیا (جس کا علم درکار ہے) میں پایا جاتا ہے،

ہم علمیات کے دائرہ عمل اور اس کے مسائل کو ان تین اصولی سوالات میں تحلیل کر سکتے ہیں

۱۔ دیکھو پائسن کی انٹروڈکشن ٹو فلاسفی صفحہ ۳ (مقدمہ فلسفہ)

۱۔ علم کیا ہے؟ یعنی علم کی ماہیت کا سوال،

۲۔ علم کس طرح حاصل کیا جاتا ہے؟ یعنی علم کی ابتدا یا اصل کا سوال،

۳۔ کیا علم ممکن ہے؟ یعنی علم کی صداقت اور اسی کے حدود کا سوال،

۴۔ فلسفہ کے مختلف نظامات و مذاہب کے مطابق تاریخ فلسفہ میں ان سوالات کے مختلف

جواب دیئے گئے ہیں بعض فلسفیوں نے خیال کیا کہ ہمارے ذہن میں حقیقت کی ٹھیک ٹھیک

نقل یا احضار کا نام علم ہے، اشیاء ہم کو جس طرح اپنے قواسم کے مدد کے ذریعہ نظر آتی ہیں حقیقت

وہ بالکل ویسی ہی ہیں، عالم خارجی اس طرح اپنا حقیقی مستقل وجود رکھتا ہے جس طرح کہ ہمارا

شعور جو اس کا ادراک کرتا ہے حقیقت و ظہور بود و نمود و دونوں بالکل ایک ہیں، اور اشیاء کا

ادراک جیسے کہ وہ فی الحقیقت موجود ہیں علم ہے، یہ نظریہ کہ حقیقت کا ذہن کے احضار یا تصور سے

جدا کا مستقل وجود حقیقت کہلاتا ہے، جس چیز کا ہم ایک حد تک یقین کے ساتھ ادراک کرتے

اور فکر کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں (اس سے مراد اشیاء کا علم ہوتا ہے) وہ دراصل نتیجہ ہوتا ہے ایک

ایسی خارجی حقیقی شے کا جو ذہن یا شعور سے علیحدہ مستقل طور پر موجود ہے، غرض حقیقت کی رو سے

علم نام ہے اشیاء کا ہی کے ادراک کا جو ہمارے جسمی نفسی اعضا کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، ہم کسی شے

کو سیاہ یا سرخ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ایسے صفات رکھتی ہے کہ جب اس شے کا چشم انسانی پر عکس

پڑتا ہے تو وہ ان صفات کی وجہ سے سیاہ یا سرخ دکھائی دیتی ہے، اس شے کا عکس انسان کی

آنکھ پر پڑے یا نہ پڑے یہ صفات بہر حال حقیقتہً موجود ہوتے ہیں، نظریہ حقیقت کے برخلاف علمی

تصوریت (یا منظریت) کا یہ دعویٰ ہے کہ "اوراکات اشیاء" اشیاء کا ہی "یا فکر" وجود حقیقت

یہ دونوں بچہ مختلف ہیں، تصور یہ کہ نزدیک علم سے مراد اشیاء کا ہی کا ادراک نہیں، یعنی

علم اشیاء کا ہی کی ٹھیک نقل نہیں بلکہ علم سے مراد اشیاء کا فی الظاہر کا ادراک ہے، چونکہ علم

ایک باطنی نفسی عمل ہے لہذا اس میں اور اشیاء خارجیہ میں کسی قسم کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ خارجی دنیا ہمارے ذہن کی آفریدہ ہے، دنیا اور خارجی اشیاء کے متعلق جو کچھ بھی ہم جانتے ہیں (خواہ بذریعہ ادراک حسی ہو یا بذریعہ فکر) وہ صرف تخیل کا نتیجہ اور ذہن کا آفریدہ ہے غرض حقیقیہ کا تو یہ خیال تھا کہ کس قسم کی حقیقت وجود کا ثبوت یقین حاصل ہوتا ہے، لیکن تصویب کے نزدیک "عالم خارجی کی حقیقت صرف ادراک ہی پر مشتمل ہے۔"

۳۔ دوسرے سوال یعنی علم کی اصل اور اس کے مآخذ کے متعلق دو جواب دیئے گئے ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے جو حسیات یا تجربیات کہلاتا ہے علم کی ابتدا تمام تر احساسات سے ہوتی ہے، ہمارے علم کا مبدیہ و مآخذ پہلے تو ادراک (ادراک حسی) ہے خواہ یہ اندرونی ہو یا بیرونی، ان ادراکات کی ترکیب و تکمیل کا نتیجہ تجربہ ہے اور تجربات مصلہ کی ترکیب و تکمیل کا نتیجہ علم، لہذا علم کا آغاز جو اس کی فعلیت سے ہوتا ہے یعنی "ادراک" اور تجربہ "سے نہ کہ فکر" و "مائل" سے، اس لیے سارا وقت حتیٰ کہ نظری تصورات و وجدانات کی بنیاد بھی ابتدائی احساسات میں مل سکتی ہے غرض حسیات یا تجربیات وہ نظریہ ہے جسکی رو سے صرف تجربہ ہی علم کا واحد (یا کم از کم) اصلی مآخذ ہے۔

۱۔ *Some men* پر دنا گورس نے جو فلسفہ کا سرگرم تہذیبی تعلیم دی تھی کہ ادراک ہی علم کا مبدیہ ہے، لیکن ادراک صرف مدراک ہی کا ٹھیک علم ہو سکتا ہے نہ کہ شے کا اپنی کا، لہذا اہرودہ اسے جو ادراک کا نتیجہ ہے صرف مدراک یا ادراک کرنے والے ہی کہتے صحیح ہو سکتی ہے اور یہ بھی صرف اسی وقت جبکہ وہ اس کا ادراک کر رہا ہے یعنی اس میں صداقت کلیہ میں پائی جاتی ہے چونکہ دال کے سوال کسی اور انسانی علم کا جو ذہن لہذا علم انسانی میں صداقت کا بھی پایا جانا محال ہے، فلاطون نے اس خیال کو تسلیم کیا تھا کہ ادراک صرف حوادث و سرایع، نزوال اشیاء ہی کا علم ہو سکتا ہے، فلاطون کے نزدیک ادراک سے صرف درائی حاس ہوتی ہے یعنی اس سے ہمیں صرف ظواہر کا علم ہوتا ہے نہ کہ حقیقت کا، مگر پر دنا گورس کے نزدیک حقیقت کا علم ممکن ہی نہیں، فلاطون (اپنی کتاب "تھیٹیتس" میں) صداقت علم کی تعلیم دیتا ہے اور اس طرح ہر دنا گورس کی تعلیم سے اس کے نکل جاتا ہے جو علم سے جو شے زیادہ تر رکھتی ہے وہ رائے صائبہ جس کے لئے انسان کوئی دلیل پیش کر سکتا ہے لیکن فکر ہی فلاطون حقیقی شے کا علم سمجھتا ہے، لہذا وہ انسانی تقریر میں حقیقت کا خیال

علم کا آغاز تمام تر تجربہ سے ہوا ہے، مگر تجربہ کی کئی قسمیں ہیں، یا تو وہ خارجی حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے یا باطنی حواس کی وساطت سے، اشیاء خارجیہ کے ادراک کا نام حس ہے اور نامہ ظنیہ کے ادراک کو فکر کہتے ہیں، خارجی و باطنی ادراکات ہی وہ منافذ ہیں جنہیں سے شعاع علم، علم فہم کے تاریک کمرہ میں داخل ہوتی ہے،

چنانچہ لاک (اپنی کتاب متعلق فہم انسانی میں) لکھتا ہے کہ فرض کرو کہ ذہن بالکل ایک سفید کاغذ ہے جو ہر قسم کے حروف سے معری اور تمام تصورات سے خالی ہے، اب اس کا یہ ساز و سامان کیسے ہوتا ہو؟ وہ تمام ذخیرہ جسکو انسان کے بے پایاں تخیل نے اس بے انتہائی کھانے کے ساتھ فراہم کر رکھا ہے، کیسے فراہم ہوا؟ مختصر یہ کہ عقل و علم کا سارا مواد کیسے جمع کیا گیا؟ بس کا جواب میں ایک نقطہ میں یہ دیا ہوں کہ تجربہ سے، ہمارے تمام علم کی بنیاد یہی تجربہ ہے، ہمارا سارا علم بالآخر تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، ہمارا مشاہدہ ہی (خواہ اس کا استعمال محسوس اشیاء خارجیہ کے لیے کیا جائے یا باطنی اعمال و ذہنیہ کے لیے جسکا ہم ادراک کرتے ہیں اور جن پر ہم فکر کرتے ہیں) وہ چیز ہے جو ہماری فہم کے لیے مواد فکر مہیا کرتا ہے، جس و تامل میں ہی وہ دو چشمے ہیں جہاں سے وہ تمام تصورات جو ہم میں موجود ہیں یا جو نظرۃً موجود ہو سکتے ہیں، ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔ جہاں تک میں دریافت کر سکتا ہوں یہی وہ منافذ ہیں جسکے ذریعہ اس تاریک کمرہ میں روشنی جاسکتی ہے، کیونکہ میرے خیال میں فہم انسانی اس کمرہ سے کچھ زیادہ غور مشاہدہ نہیں جس میں روشنی کا گزر نہیں اور جس میں چند ایسے روزن ہیں جو خارجی اشیاء کے تصورات کو اندر داخل ہونے دیتے ہیں۔ غرض عقل انسانی کی پہلی قابلیت یہ ہے کہ ذہن ان ارتقائات کو قبول کر سکتا ہے جو اشیاء خارجیہ حواس کے ذریعہ اس پر ڈالتی ہیں یا جو خود اسی کے تامل و تفسیر کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، یہی وہ پہلا قدم ہے جو انسان کسی چیز کو

دریافت کرنے کے لیے اٹھاتا ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر ان تمام تصورات کی عمارت قائم کیجاتی ہے
 جسکو اس دنیا میں انسان فطرۃً حاصل کرتا ہے۔ ان تمام جلیل القدر افکار کا جوابی رفعت و بلندی کے
 لحاظ سے عرش برین تک جا پہنچتے ہیں ہی اس اس ہے: ذہن کی رسائی کا دائرہ خواہ کتنا ہی وسیع
 کیون نہ ہو اور افکار عالیہ کی وجہ سے وہ کتنا ہی رفیع و بلند کیون نہ نظر آئے تاہم اسکی پرواز ان
 تصورات سے ایک ذرہ برابر بھی آگے نہیں جوس یا تامل کے ذریعہ عین حاصل ہوتے ہیں۔
 (کتاب ۲ باب ۱) غرض حقیقت یا تجربیت کا یہ دعویٰ ہے کہ جو چیز قابل تجربہ ہو وہی قابل علم بھی ہے
 اور حقیقت ہی حقیقت کے جاننے اور علم صائب کے حاصل کرنے کا واحد آ رہے۔ جو چیز بھی قابل علم
 ہے وہ اور اک حواسی کے ذریعہ حاصل کیجاتی ہے تجربہ کے نزدیک ہمارے تمام نقائص و نقصان
 کا مہر و قوت اور اک ہے اور قوت فکر کی حیثیت صرف ایک مستقل گیرندہ کی سی ہے جو باہر سے
 آنے والے پیغامات کو قبول کرتا ہے، (مقابلہ کے لیے دیکھو فالکنبرگ تاریخ فلسفہ جدیدہ ص ۳۸)
 ۴۔ تجربیت کے برخلاف ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جسکو عقلیت کہتے ہیں عقاید کا خزانہ
 ہے کہ حواس کے ذریعہ جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ غلطی اور دھوکے کا مصلیٰ سبب ہے، حواس فریب
 اور غلطی میں مبتلا کرتے ہیں، اگر ہمارا علم اور اک کا نتیجہ ہو تو پھر علم ناممکن و محال ہے، کیونکہ دراک
 و تجربہ سے تو صرف انفرادی حالات کا علم ہوتا ہے، ان سے عام حالات کا ہرگز علم نہیں ہو سکتا
 لہذا اس حالت میں صداقت کلیہ کا وجود ناممکن ہو جاتا ہے، اگر علم کا امکان ہے تو پھر وہ تنقذات
 جن سے علم تشکیل پاتا ہے حواس سے پیدا نہیں ہو سکتے، حواس تو صحیح علم کے دشمن ہیں نہ کہ
 دوست، ان کی وجہ سے جس چیز کا ذہن پر انکشاف ہوتا ہے وہ اشیاء کا صرف پر فریب خارجی حصہ
 ہے نہ کہ انکی حقیقی غیر محسوس ماہیت (فالکنبرگ ایضاً ص ۳۱) لہذا علم کا حصول صرف فکر ہی کے
 ذریعہ ممکن ہے، فکر ہی کی مدد سے ہم ان تغیر پذیر ظہور کے دائرہ سے باہر نکل سکتے ہیں۔

غرض تجربہ کے نزدیک حواس و مائل ہی علم کا مبداء، مین عقلیہ صرف عقل و فہم ہی کو علم کا مبداء واحد سمجھتے ہیں، ان کا قول ہے کہ فلسفہ و حکمت کا رجحان کلیت و وجوب کی جانب ہے، جیسا کہ یہ ریاضیات سے بخوبی ظاہر ہے اور یہی حکماء علم کی اصلی خصوصیت ہے، کلیت و وجوب کا حصول تجربہ سے قطعی ناممکن ہے کیونکہ تجربہ محدود ہے، یہ صرف عقل ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں، جو تعقبات یا تصورات کو قائم کرتی ہے اور فعال ہے، علاوہ ازیں اگر ہم صرف تجربہ ہی کو اپنے تصورات و علم کا واحد مبداء تسلیم کر لیں تو پھر ان اشیاء کا کس طرح علم حاصل ہو سکتا ہے جو ناقابل ادراک و ماوراء حواس ہیں، مثلاً خدا، ابدیت، کلیت، اشیاء کی اصلی ماہیت و نوعیت صرف فکر مجرد ہی سے سمجھ میں آ سکتی ہے جب کہ ہم اس کو اپنی ذات کی طرف متوجہ کرتے ہیں، اسی لیے تجربیت کے خلاف بعض کا دعویٰ ہے کہ روح میں کوئی چیز خارج سے نہیں داخل ہوتی، جس چیز کو ابتدا ہی سے وہ اپنی ذات میں نہ رکھتی ہو اسکو وہ پیدا بھی نہیں کر سکتی۔

۵۔ بہر حال عقلیت و تجربیت کو صرف علم کے مسئلہ ہی سے بحث ہے، اول الذکر نظریہ کی رو سے علم صرف عقل سے حاصل ہوتا ہے، یا ایک اصطلاحی لفظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ حضوری طور پر حاصل ہوتا ہے اور ہم صرف خالص عقل کی راہ سے اشیاء کے مطلق علم کو حاصل کرتے ہیں، یہ ایک ایسا عمل ہے کہ جو ادراک حواس کے ذریعہ قطعی ناممکن ہے تجربیت اس دعویٰ کی کہ علم حضوری ہوتا ہے تردید کرتی ہے، مگر ان دو مین سے کوئی بھی اس سوال کے حل کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ کیا علم ممکن بھی ہے، دونوں کو اس امر کا پورا یقین ہے کہ انسانی ذہن موجودات کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے، دونوں عقل انسانی پر پورا بھروسہ کرتے ہیں، مگر جب تجربہ کے عقیدہ نے اس اعتماد کو کہ عقل صداقت کو پانے کی قوت رکھتی ہے ہمز لزل کر دیا تو نتیجہ یہ ہوا کہ عقل کا بھروسہ اٹھ گیا اور پھر اس پر خرد وہ مبنی کے ساتھ تنقید کی جانے لگی،

سوال یہ پیدا ہو کہ علم ممکن بھی ہے؟ اگر ممکن ہے تو کس حد تک؟ عقلیت و تجربیت دونوں نے اس سوال کی تحقیق نہیں کی تھی بلکہ بطور اعتقاد یہ مان لیا تھا کہ ہم میں اشیاء سے واقف ہونے کی قوت موجود ہے خواہ یہ بذریعہ ادراک ہو یا بذریعہ فکر اور یہ کہ اشیاء کی حقیقت بھی وہی ہے جو ہم کو مرکب ہوتی ہے، اسی لیے یہ دونوں نظریات ادعائیت کہلاتے ہیں کیونکہ اس سوال کے جواب کا جو طردان و دونوں نے اختیار کیا ہے وہ ادعائیت ہی کا سا ہے،

ادعائیت کے برخلاف مذکورہ بالا سوال یعنی انسانی علم کی وسعت و امکان کے دو اہم جواب پیش کیے گئے ہیں جن سے فلسفہ کے دو اور جدید مذاہب کی بنیاد پڑتی ہے ایک تو ارتیائیت اور دوسرا انتقادیت، ارتیائیت تو صرف امکان علم اور انسان کی قابلیت علم کے بارے میں شک اور انکار کرتی ہے، وہ کسی طرح کا بھی ایجابی حکم لگانے سے احتراز کرتی ہے، ارتیائیت کے برخلاف انتقادیت بلاوجہ شک و انکار کرنے کے بجائے نہ صرف علم کی ابتدا کی بلکہ اس کی حد و وسعت کے متعلق بھی تحقیق کرتی ہے،

انتقادیت کے رد و رد و سوال میں جنہیں کا دوسرا پہلے کے حل ہونے کے بغیر حل نہیں ہوتا، علم کے مآخذ کی تحقیق کے پہلے علم کی وسعت کا تعین اور اس کے امکان کا ثبوت ضروری ہے، شرائط علم کے تعین کے بعد ہی ہم یہ بتلا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قابل علم ہیں، (فالکیزگ ایضاً ص ۳۲۲)

بد تفصیل میں پڑنے کے بغیر علمیاتی سوالات کی تاریخی ترقی کے متعلق چند باتیں کہی جاسکتی ہیں، فلسفہ قدیمہ میں سوفسطائیہ نے سب سے پہلے علمیاتی مسائل کو چھیڑا اور اس طرح عقلیت و تجربیت کی بنا ڈالی، ایلیاٹیہ، فلاطون، ارسطو اور واقعہ، ارتیائیہ اور اتباع اپیکوریس نے ان سوالات پر بحث کی تھی، زمانہ جدید میں علمیاتی سوالات برطانیہ و نیز سارے بری یورپ میں

سترہویں صدی میں رونما ہوئے عقلیت کا تسلط بری حصہ میں ڈیکارٹ (۱۶۵۰ء) اسپنوزا (۱۶۷۷ء) لینیر (۱۶۹۷ء) اور اولف (۱۷۵۴ء) کے نظامِ فلسفہ کی وجہ سے چارہا، انگلستان کے اہل فکر بیکن (۱۶۲۶ء) ہالبرس (۱۶۴۹ء) اور خصوصاً جان لاک (۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۴ء) سب کے سب تجربہ بین، انگلستان میں لاک کی تجربیت سے ہیوم کی ارتیابیت پیدا ہوئی، اور ہیوم کی تحقیقات نے کانٹ کو انتقادیت کی تکمیل کے لیے آمادہ کیا اور، سکوا دعایت کے خواب گران سے بیدار کیا۔

خاتمہ

غرض یہ ہے فلسفہ اور اس کے تمام شعبوں کے دائرہ عمل و موضوع بحث کا مختصر بیان ایک ایسے مضمون کا جس پر جلد و ن کی جلد میں لکھی جا چکی ہیں ایک عام پسند رسالہ میں استقصا کرنا حقیقتہً مشکل کام ہے، اس مشکل میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے جبکہ مضمون زیر بحث فلسفہ ہو جس کے مذاہب میں نہایت اختلاف ہے جس کے تنازعات کا یہ حال ہے کہ مضمون کی نوعیت و ماہیت کا بھی تعین نہیں، بہر حال مجھے امید ہے کہ میں نے ان دو چیزوں کو واضح کر دیا ہے۔

- ۱۔ فلسفہ کیونکر؟ کیا؟ اور کیوں؟ جیسے ذہنی وابدی سوالات کے جوابات دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے، وجود کس شے کا ہے؟ یہ کیونکر موجود ہوئی؟ ہم کیا جانتے ہیں؟ ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ ہم کو فلان خاص طریقہ پر کیونکر عمل کرنا چاہیے؟ اس کے خلاف کیوں نہیں؟
- ۲۔ فلسفہ حیات حقیقی سے کوئی علیحدہ چیز نہیں بلکہ وہ روزمرہ کی زندگی ہی سے تعلق رکھتا ہے، اس کا مکتب دنیا، اس کا موضوع بحث مظاہر کائنات، اور اسکی کتاب عقل انسانی ہے فلسفہ خارجی حقیقی دنیا کی ماہیت اور اس کے ظواہر یعنی اس وسیع کائنات کی حیات خارجی پر جس کے

ہم صرف ایک جزین اور خود ہماری حیات باطنی پر فکر کرتا ہے، اس میں عالم اصغر و عالم اکبر دونوں شامل ہیں، ان تمام کا مشاہدہ بڑا چھوٹا، عالم و جاہل ہر ایک کر سکتا ہے اور اس لیے ہر شخص اپنی زندگی میں کسی نہ کسی وقت تھوڑا بہت فلسفی ضرور ہوتا ہے، جب تک فکر انسانی موجود ہے فلسفہ بھی موجود رہے گا ہر زمانہ کے فلسفیوں کے مسائل نہ ایک رہے ہیں اور نہ رہ سکتے تھے، فکر انسانی کی تاریخ میں بھی وہی ارتقاء نظر آتا ہے، جو دوسری چیزوں میں پایا جاتا ہے پرانے مسائل ناپید ہوتے ہیں اور ان کی جگہ نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جس طرح ایک بالغ بچہ آدمی اپنے شباب کے خیالات پر تبسم کے ساتھ ایک نظر ڈالتا ہے اور سمجھ جاتا ہے کہ جو اس زمانہ میں اس کے لیے نہایت دلچسپ تھی اب وہ بیچ ہے، اسی طرح نسل انسانی جون جون میدانِ ترقی میں بڑھتی جاتی ہے، اپنے نصب العین، اپنے تصورات و تعلقات کو بدلتی جاتی ہے، اور قدیم تیقنات کو چھوڑ کر جدید کو اختیار کر لیتی ہے، جیسے ہی ذہن انسانی ایک قدیم مجرب العقول سوال کے جواب کو دریافت کر لیتا ہے فوراً ہی ایک نیا سوال پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس امر کے دریافت کے ساتھ ہی کہ جو واقعہ ہمارے لیے پراسرار تھا وہ دراصل ایک معمولی چیز ہے اور فلان علت کا فطری معلول ہو فوراً ایک نئی بات انسان کی فکر کیلئے پیدا ہو جاتی ہے، خوش علم حجابِ فطرت کو اٹھانے کی آرزو، اس کے اسرار کا پتہ لگانے اور صداقت و حقیقت کو معلوم کرنے کی تمنا، انسان کے سینہ میں ہمیشہ کیلئے رہی حکومت فکر کے عظیم الشان انقلابات سے قدیم معیے حل، مستحکم تعلقات متاثر اور پرانے نصب العین و عقائد پر ہم برہم ہو جائیگے لیکن نوع انسان کیلئے یہ تمام چیزیں نئی صورت میں ضروری ہیں ہر دم پیدا ہونے والے ان گنت نئے مہمون کا حل، جدید نصب العین کے تحقق کی سعی قدیم حقایق کے بجائے حقائقِ جدید کی تشکیل (جنہر نوع انسان قائم رہے اور چکی رو سے اپنے اعمال و افعال کا تعین کر سکے) فلسفہ کا ہمیشہ سے مقصد و منشا رہا ہے اور رہیگا،

اصطلاحات

اردو	انگریزی	اردو	انگریزی
	<i>Ac</i>	تکون	<i>Becoming</i>
جمالیات	<i>Aesthetics</i>	داس الفضائل	<i>Practical Summary</i>
خویشیت	<i>Altruism</i>		<i>C</i>
تحلیلی طریقہ	<i>Analytical Method</i>	حکم عقلی یا اطلاقی	<i>Categorical Proposition</i>
علم الانسان (انسانیات)	<i>Anthropology</i>	دقت	<i>Cognition</i>
ظہور	<i>Appearance</i>	ہزلی	<i>Comic</i>
صنعت فن	<i>Art</i>	کردار	<i>Conduct</i>
نظریہ قانون الذات	<i>Autonomous Theory</i>	متناقض (قانون)	<i>Contradictive Law</i>
لاادیت	<i>Agnosticism</i>	کونیات	<i>Cosmology</i>
مطلق	<i>Absolute</i>	تنقید - انتقادیت	<i>Criticism</i>
اقتدار	<i>Authority</i>	کلیہ (مذہب)	<i>Cynical school</i>
سلامت	<i>Stoma</i>	سیرنہ (مذہب)	<i>Capranic School</i>
صفات	<i>Attributes</i>	ارادہ	<i>Conation</i>
	<i>B</i>	ضمیر	<i>Conscience</i>
کون ہستی	<i>Being</i>	میار	<i>Criterion</i>

انگریزی	اردو	انگریزی	اردو
Justice	عدالت	Humanists	انسیہ
Me		J	
Materialism	مادیت	Idealism	نقوریت
Mater	مادہ	Identity Law	عینیت (قانون)
Materialist	مادیہ یا مادیین	Imagination	تخیل
Memory	حافظہ	Indeterminism	اختیار یا قدر
Meta Physics	فالجہ الطبیعیات	Inductive Meth	استقرائی (طریقہ)
Method	طریقہ	Inference	استنتاج
Monism	وحدیت	Intellectualism	عقلیت
Monotheism	توحید - وحدانیت	Intuition	وجدان
Morality	اخلاقیات	Intuitionism	وجدانیت
Mysticism	سحریت یا تصور	Intuitionist	وجدانیہ
Mechanism	آلیت	Ionian Philosophers	ایونیہ
Modes	احوال یا شئون	Innocence	طول
Monad	موناد	J	
Motive	محک	Judaism	یودیت
N		Jus gentium	قانون اقوام
Nativism	حضریت	Jus Naturale	قانون فطرت